Sonderbeilage zu ak – analyse + kritik

4,50 € Nr. 7 – Sommer 05

FANTÔMAS

magazin für linke debatte und praxis



ideologische zäsuren. körper, glaube, raum.

Fantômas 7. Ideologische Zäsuren: Glaube, Körper, Raum.

Das Wort „Zäsur“ meint einen Einschnitt, einen Bruch, eine Lücke, auch einen Ruhepunkt – im Vers, in der musikalischen Tonfolge, im historischen Geschehen. Ideologische Zäsuren sind dann Hiebe, Schnitte, Einschnitte, die von der Ideologie ausgeteilt oder gesetzt werden, sind aber auch Lücken und Risse im ideologischen Feld, die zu erweitern sind, um Durchblicke aufs Freie zu gewinnen. Solchen Zäsuren ist *Fantômas* auf der Spur, in prekären Zeiten, im Neoliberalismus.

Wir beginnen mit dem, was oft fürs Gegenteil von Ideologie gehalten wird und dennoch stets mit ihr verklammert, von ihr durchsetzt ist: mit dem Wissen, mit Theorie. Den Anfang machen Texte, die lange vor der neoliberalen Zäsur geschrieben wurden, jetzt aber erschreckend aktuell geworden sind, also neu gelesen werden müssen. Es handelt sich dabei um die zwei kurzen Texte **Walter Benjamins** gleich zu Beginn des Hefts und um das in ihnen interpretierte Gedicht **Bert Brechts**, mit dem das Heft schließt. Beider Thema ist die Zäsur im historischen Geschehen, verstanden als eine von *uns* zu setzende ethisch-politische und deshalb notwendig ideologische, also imaginäre Zäsur. Weil sie den anderen Beiträgen damit einen Rahmen schaffen, könnten sie zuerst oder zuletzt, vor oder nach ihnen gelesen werden.

Um Zäsuren der theoretisch-politischen Praxis geht es **Mario Candeias** und **Karl Reitter**, deren Texte auf die Benjamins folgen. Kritisiert Candeias dabei auch Ansätze, die im Neoliberalismus keine wirkliche Zäsur, sondern eher eine Variation der bisherigen Formation kapitalistischer Vergesellschaft sehen, setzt sich Reitter mit einer Theorie auseinander, für die der Neoliberalismus das Symptom einer Zäsur von globaler Bedeutung ist: der Theorie des „Empire“. **Klaus Ronneberger** schließlich folgt den Einschnitten, die neoliberale Ideologie in der Stadt hinterlässt, in denen die Materialität der Ideologie Raum gewinnt und darin die Bewegung des Alltagslebens zu kanalisieren sucht.

Im folgenden Block des Hefts schreiben **Erika Feyerabend**, **Regina Brunnett** und **Vicente Navarro** über die Verkörperung neoliberaler Ideologie und ihren Einschnitt in gesellschaftliche Gesundheitspraktiken. Feyerabend zeigt auf, wie die Mobilisierung und Flexibilisierung aller Verhältnisse auch vor den Kranken nicht Halt macht, und Brunnett analysiert die Aufwertung des gesunden Körpers im Rahmen der Transformation der Produktionsverhältnisse. Navarro beschreibt die neoliberal legitimierte Ungleichheit der Lebenden und damit den Klassencharakter des Todes.

Der dritte Block des Heftes ist der Politischen Religiosität gewidmet, einem heterogenen Bündel von Ideologien, die nicht neoliberal, sondern anti-neoliberal sind. **Immanuel Wallerstein** wendet sich dem ältesten „ideologischen Staatsapparat“ (Althusser) der Geschichte zu, dem Katholizismus. Er zeigt, wie dessen Widerstand gegen die Modernisierung auch unter dem Papst nicht erfolgreich sein wird, der aus Deutschland kommt. **Michael Hahn** setzt darauf, dass ein ähnliches Schicksal auch dem christlichen Fundamentalismus widerfahren wird, mit dem sich „WASP“, weiße angelsächsische Protestanten in Nordamerika, gegen den Neoliberalismus zu behaupten suchen. Wie alle Gegenideologien bleibt auch der Anti-Neoliberalismus des Politischen Islam eine bloß reaktive Kraft, die eines nicht zu bieten hat: eine emanzipatorische Perspektive. In angemessenem Zorn unterstreicht **Raida Hatoum**, dass eine solche Perspektive allerdings auch den linken Ideologien fehlt, die im Politischen Islam einen Bündnispartner sehen wollen – und denen, die sich dagegen mit dem herrschenden Block neoliberaler Globalisierung verbünden. **Michael Ramminger** analysiert schließlich die Politische Religiosität in Brasilien, das Anwachsen evangelikaler Sekten und die Schwäche der Befreiungstheologie.

Der letzte Block macht die am weitesten ausgreifenden ideologischen Zäsuren zum Thema, die Einschnitte in den globalen Raum. **Gazi Çaglar** geht der neoliberalen Neuauflage des altkonservativen Diskurses vom „Untergang des Abendlandes“ nach, mit der Samuel Huntington und Bassam Tibi ihren Schnitt machen: im übertragenen Sinn als Zäsur im ideologischen Feld, im wörtlichen Sinn als Investition in das eigene Fortkommen in der neoliberal entfesselten Konkurrenz akademischer Intellektueller. Darum geht es auch Ulrich Menzel, einem zum neoliberalen Ideologen avancierten Ex-Linken. **Moe Hierlmeier** folgt der „Wende“ des Entwicklungstheoretikers, der seit dem ersten Golfkrieg einer der führenden Trommler des bewaffneten Menschenrechtsinterventionismus ist und seiner räumlich und zeitlich entgrenzten Gewalt nicht nur im ideologischen Feld Bahn zu schaffen sucht.

Der Bildteil dieser Heftes wurde von dem Hamburger Künstler **Markus Dorfmüller** gestaltet und besteht aus den Arbeiten *Lager* (2004/2005, Original in Farbe) und *Reeperbahn* (2002, Original in Farbe). Aufschlüsse dazu geben **Petra Gerschner** und **Walter Seidl** auf Seite 52. Das letzte Wort hat dann, wir sagten es schon, **Bert Brecht**: „Verwisch die Spuren“. Was diese Devise unter neoliberalen Bedingungen bedeuten kann, wird zu erproben sein. Dazu gleich mehr, im umseitigen Beitrag der

Redaktion *Fantômas*.

Zäsuren. Subjekte der Veränderung. Jetzt.

Der lateinische Ausdruck *imaginatio* wird als „Einbildung" oder „Vorstellung" und zugleich als „Einbildungs-" bzw. „Vorstellungskraft" übersetzt. Was sich im Duden als unscheinbare Differenz ausnimmt, ist tatsächlich eine rätselhafte und strittige Angelegenheit. Nirgendwo zeigt sich das deutlicher als in der allzu selbstverständlichen Bestimmung der Ideologie als einer Sache der Imagination. Wer eine Ideologie als „imaginär" bezeichnet, meint nämlich in aller Regel, dass sie eine *bloße* Einbildung sei, *nur* eine Vorstellung, die sich das in der Ideologie befangene Subjekt von der Wirklichkeit macht. Ideologie gerät damit in Gegensatz zu Realität, wird zum bloßen Bild oder Abbild (lat. *imago*), zu etwas, das sich „im Kopf" abspielt: zum „falschen Bewusstsein". Tatsächlich aber sind Ideologien nicht imaginär, weil sie bloße Einbildungen oder Vorstellungen sind, sondern weil sie mit unserer Einbildungs- und Vorstellungskraft zu tun haben, weil sie bestimmen, was wir uns überhaupt einbilden und vorstellen *können*. In einer Ideologie befangen zu sein, heißt dann aber nicht, eine bloß imaginäre Vorstellung von der Welt zu haben, sondern in einem imaginären Verhältnis zu den wirklichen Verhältnissen zu stehen, das heißt sich gemäß der jeweiligen Ideologie zur Welt zu verhalten. Dieses Sich-Verhalten zur Welt ist gerade als ideologisches, das heißt als imaginäres Verhältnis ein reales Verhältnis: ist selbst eine Realität. Die Ideologie hat, wie Louis Althusser sagt, eine „materielle Existenz".

„He, Sie da!"

Indem unsere Ideologie unsere Einbildungs- und Vorstellungskraft und mit ihr unser Verhältnis zur Wirklichkeit bestimmt, macht sie uns Althusser zufolge überhaupt erst zu einem „Subjekt", das heißt zu jemanden, der in der Welt „ich bin (dies oder das, so oder so)" sagen und dementsprechend handeln kann. Deshalb sagt Althusser, dass uns die Ideologie als Subjekt „anruft". Er hat diesen Begriff an einer alltäglichen Straßenszene erläutert: Ein Polizist ruft „He, Sie da" zu einem Passanten. Dieser hört den Ruf, wendet sich um und erkennt sich im Moment der Umwendung als derjenige an, der angesprochen wurde: Ich bin der, den Du beim Namen gerufen hast. Ich bin, in diesem kurzen Moment des Aufschauens, des Zuwendens zur Autorität das, was du glaubst, was ich bin – „Ich bin Dein". So spricht Moses zu Gott, so spricht die Bürgerin zum Staat, so reproduziert sich in einem scheinbar ebenso harmlosen wie freiwilligen Akt die ganze gesellschaftliche Normalität, die gerade deshalb in Geltung bleibt, weil sie sich in den spontanen und alltäglichen Handlungen, Weltsichten und Gefühlen, kurz: in den Ideologien der Unterworfenen *materialisiert*. (1)

Dem Subjekt anrufenden, ein Subjekt erst *bildenden* Funktionieren von Ideologie folgen wir in diesem Heft auf drei Spuren: erstens auf den Spuren neoliberaler Ideologien zum Körper, zur Stadt und zum Nord-Süd-Verhältnis, zweitens entlang unterschiedlicher Formen politischer Religiosität als einer ideologischen Reaktionsbildung auf den Neoliberalismus und drittens in Walter Benjamins und Bert Brechts Anrufungen eines „destruktiven Charakters" bzw. eines „positiven Barbarentums". Der Streit zwischen diesen Ideologien liegt in den unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten, die sie ihren Subjekten in der neoliberalen gesellschaftlichen Wirklichkeit eröffnen: eher affirmativ-neoliberale in der ersten, eher reaktiv-antineoliberale in der zweiten und – ja, können wir sagen: emanziptorische, „linke" in der dritten Hinsicht?

Die beiden hier abgedruckten „Lesestücke" Benjamins stammen vom Anfang der 1930er, das Gedicht Brechts aus der Mitte der 1920er Jahre. Lesestücke und Gedicht sind im Augenblick der Durchsetzung der fordistischen Formation kapitalistischer Vergesellschaftung geschrieben und in Vorausahnung der Nazibarbarei, das heißt inmitten einer dramatischen Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse, zu äußerst prekärer Zeit. Benjamin wendet sich dabei vor allem gegen die sozialdemokratische, aber auch gegen die marxistisch-leninistische Fortschrittsideologie, die schließlich ein wesentlicher Grund für die sich schon abzeichnende Niederlage der Linken und ihre katastrophale Fehleinschätzung des Faschismus war. Wir lesen diese Texte heute wiederum in prekärer Zeit, nach dem Ende des Fordismus und in der Durchsetzung einer neuen Formation der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Wir lesen sie im Blick auf andere Ideologien – solche des Neoliberalismus wie solche des Anti-Neoliberalismus. Dabei fällt ins Auge, wie Le-

sestücke und Gedicht zu den neoliberalen Verhältnissen passen – fragt sich nur: wie und für wen? Natürlich haben Brecht und Benjamin nicht für neoliberale Subjekte geschrieben, haben sie nicht neoliberale Subjekte „anrufen" wollen. Und doch klingen einige ihrer Sätze, als seien sie einem Handbuch zum Sich-Verhalten in neoliberaler Zeit entnommen: Nimm keine Rücksicht, auf nichts und niemanden! Halte dich an nichts fest, bleibe nicht stehen, sei radikal mobil und flexibel! So bestimmt Benjamin den „positiven Barbaren" durch eine zunehmende „Armut an Erfahrung". Er meint damit, dass in der permanenten Prekarisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse nichts mehr Bestand hat, was gestern noch galt, dass auf nichts mehr „Verlass" ist. Deshalb fragt er: „Wohin bringt die Armut an Erfahrung den Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken. Unter den großen Schöpfern hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten."

Nach dem Fordismus

Was sagt uns das heute? Wozu ruft es uns auf? Als wer werden wir angerufen? Wir haben darauf keine fixe Antwort, glauben aber, dass uns die Sätze Benjamins und Brechts gerade in ihrem „Passen" zur neoliberalen Mobilisierung und Flexibilisierung aller Verhältnisse Fragen vorlegen, denen nachzugehen sich lohnt. Denn sie machen radikal ernst mit dem Sich-Einlassen auf das Neue, mit der permanenten und ohne Anhalt am Gewesenen voran schreitenden Veränderung. Fast ist es, als ob sie eine Wette mit dem Neoliberalismus eingehen, ihm einen Wettkampf aufzwingen wollen. Sie setzen ihm eine Flexibilität und Mobilität entgegen, die seine unaufhörliche Anrufung zur Dynamisierung, ja zur Zerstörung der bestehenden Verhältnisse gleichsam überdreht: „Der destruktive Charakter sieht nichts Dauerndes. Aber eben darum sieht er überall Wege. Wo andere auf Mauern oder Gebirge stoßen, auch da sieht er einen Weg. Weil er aber überall einen Weg sieht, hat er auch überall aus dem Weg zu räumen. Nicht immer mit roher Gewalt, bisweilen mit veredelter. Weil er überall Wege sieht, steht er selber immer am Kreuzweg. Kein Augenblick kann wissen, was der nächste bringt. Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht."

Wollen wir diese Wette erneuern, uns derart rücksichtslos auf das Neue einlassen? Wir können unsere Antwort auf diese Frage den Texten Benjamin und Brechts nicht entnehmen, und wir wollen uns nicht *rücksichtslos* auf *jedes* Neue einlassen. Allerdings: Müssen Linke nicht per definitionem am Umsturz des jetzt Bestehenden interessiert sein? Müssen Linke nicht ein intimes Verhältnis zum Neuen und zum Anders-Werden-Können haben – wollen sie nicht zum Subjekt der Gesellschaftsveränderung werden? Auf eines werden wir dabei nicht verzichten können: auf die Rekonstruktion historischer Erfahrung, aus der Erfahrungsarmut heraus.

Prekäre Zeiten

... lautete der Titel des letzten Hefts, in dem es uns um möglichst genaue und um möglichst persönliche Beschreibungen der materiellen Veränderungen unserer Lebensverhältnisse ging. Diesmal geht es uns um die ideologische Verarbeitung dieser materiellen Veränderung, um ideologische Zäsuren, die selbst „eine materielle Existenz" haben, in unserem Verhältnis zu diesen Lebensverhältnissen. „He, Sie da!", ruft man uns von allen Seiten zu. „Wer, *ich*?" Kann sein, dass in dieser Nachfrage, diesem Zögern und in der Option, unvorhergesehene oder überhaupt keine Antworten zu geben, die Chancen einer Linken liegen, die in der neoliberalen Veränderung aller Verhältnisse ihre eigenen Perspektiven erst gewinnen muss. Wir wollen Antworten auf die eben gestellten Fragen finden, wollen unsere Einbildungs- und Vorstellungskraft neu bestimmen. Nicht um des Neuen willen, sondern um die Befreiungspotenziale in den Blick zu bringen, die darin liegen, um die Risse in den herrschenden Ideologien zu vertiefen, um Land zu gewinnen.

Redaktion *Fantômas*

Anmerkung:
1) Louis Althusser, Ideologie und Ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg 1977

zäsuren der theorie

die formen des bruchs und ihre bearbeitung – über stadt, risse im neoliberalismus, theoretische reaktionen und auch: die anrufung des bruchs. theoretische entgegnungen auf zäsuren, die selbst zäsuren sind – oder es werden könnten.

- ☐ *benjamin* plädiert für ein positives barbarentum.
- ☐ *candeias* untersucht neoliberalismen und findet lücken für interventionen.
- ☐ *reitter* betont das spinozistische erbe in *empire* und *multitude* und entdeckt neuland.
- ☐ *ronneberger* fragt nach regulationsweisen im städtischen raum.

... wie ungeheuer sich die Welt vereinfacht ...

Zwei Lesestücke von Walter Benjamin

Anfang der 1930er Jahre schreibt Walter Benjamin, linksradikaler jüdischer Philosoph und Schriftsteller, die „Lesestücke“ *Der destruktive Charakter* und *Erfahrung und Armut*. Sie rufen eine Subjektivität an, die den Traditionsbruch radikaler Modernität bejahen könnte. Er wendet dabei ein Fragment Nietzsches nach links, in dem es heißt: „Problem: wo sind die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren“. Als Protagonisten eines „positiven Begriffs des Barbarentums“ nennt Benjamin einerseits Literaten, Künstler und Architekten wie Brecht, Scheerbart, Klee, Ensor und Loos, andererseits „die Massen“, namentlich die der Russischen Revolution. Die Verschränkung sozial- und kulturrevolutionärer Praxis kam damals nicht zustande, isoliert voneinander erlagen Arbeiterbewegung und Künstleravantgarden der allein auf Vernichtung ausgerichteten Barbarei des Faschismus. Unter postmoderner Bedingung, im Augenblick eines neuerlichen Traditionsbruchs, bleibt zu fragen, ob und wenn ja wie dessen revolutionäre Bejahung heute zu organisieren wäre. (1)

Der destruktive Charakter

Es könnte einem geschehen, dass er, beim Rückblick auf sein Leben, zu der Erkenntnis käme, fast alle tieferen Bindungen, die er in ihm erlitten habe, seien von Menschen ausgegangen, über deren „destruktiven Charakter“ alle Leute sich einig waren. Er würde eines Tages, vielleicht zufällig, auf diese Tatsache stoßen, und je härter der Schock ist, der ihm so versetzt wird, desto größer sind damit seine Chancen für eine Darstellung des destruktiven Charakters.

Der destruktive Charakter kennt nur eine Parole: Platz schaffen; nur eine Tätigkeit: räumen. Sein Bedürfnis nach frischer Luft und freiem Raum ist stärker als jeder Hass.

Der destruktive Charakter ist jung und heiter. Denn Zerstören verjüngt, weil es die Spuren unseres eigenen Alters aus dem Weg räumt; es heitert auf, weil jedes Wegschaffen dem Zerstörenden eine vollkommene Reduktion, ja Radizierung seines eignen Zustands bedeutet. Zu solchem apollinischen Zerstörerbilde führt erst recht die Einsicht, wie ungeheuer sich die Welt vereinfacht, wenn sie auf ihre Zerstörungswürdigkeit geprüft wird. Dies ist das große Band, das alles Bestehende einträchtig umschlingt. Das ist ein Anblick, der dem destruktiven Charakter ein Schauspiel tiefster Harmonie verschafft.

Der destruktive Charakter ist immer frisch bei der Arbeit. Die Natur ist es, die ihm das Tempo vorschreibt, indirekt wenigstens: denn er muss ihr zuvorkommen. Sonst wird sie selber die Zerstörung übernehmen.

Dem destruktiven Charakter schwebt kein Bild vor. Er hat wenig Bedürfnisse, und das wäre sein geringstes: zu wissen, was an Stelle des Zerstörten tritt. Zunächst, für einen Augenblick zumindest, der leere Raum, der Platz, wo das Ding gestanden, das Opfer gelebt hat. Es wird sich schon einer finden, der ihn braucht, ohne ihn einzunehmen.

Der destruktive Charakter tut seine Arbeit, er vermeidet nur schöpferische. So wie der Schöpfer Einsamkeit sich sucht, muss der Zerstörende fortdauernd sich mit Leuten, mit Zeugen seiner Wirksamkeit umgeben.

Der destruktive Charakter ist ein Signal. So wie ein trigonometrisches Zeichen von allen Seiten dem Winde, ist er von allen Seiten dem Gerede ausgesetzt. Dagegen ihn zu schützen, ist sinnlos. Der destruktive Charakter ist gar nicht daran interessiert, verstanden zu werden. Bemühungen in dieser Richtung betrachtet er als oberflächlich. Das Missverstandenwerden kann ihm nichts anhaben. Im Gegenteil, er fordert es heraus, wie die Orakel, diese destruktiven Staatseinrichtungen, es herausgefordert haben. Das kleinbürgerlichste aller Phänomene, der Klatsch, kommt nur zustande, weil die Leute nicht missverstanden werden wollen. Der destruktive Charakter lässt sich missverstehen; er fördert den Klatsch nicht.

Der destruktive Charakter ist der Feind des Etui-Menschen. Der Etui-Mensch sucht seine Bequemlichkeit, und das Gehäuse ist ihr Inbegriff. Das Innere des Gehäuses ist die mit Samt ausgeschlagene Spur, die er in die Welt gedrückt hat. Der destruktive Charakter verwischt sogar die Spuren der Zerstörung.

Der destruktive Charakter steht in der Front der Traditionalisten. Einige überliefern die Dinge, indem sie sie unantastbar machen und konservieren, andere die Situationen, indem sie sie handlich machen und liquidieren. Diese nennt man die Destruktiven.

Der destruktive Charakter hat das Bewusstsein des historischen Menschen, dessen Grundaffekt ein unbezwingliches Misstrauen in den Gang der Dinge und die Bereitwilligkeit ist, mit der er jederzeit davon Notiz nimmt, dass alles schief gehen kann. Daher ist der destruktive Charakter die Zuverlässigkeit selbst.

Der destruktive Charakter sieht nichts Dauerndes. Aber eben darum sieht er überall Wege. Wo andere auf Mauern oder Gebirge stoßen, auch da sieht er einen Weg. Weil er aber überall einen Weg sieht, hat er auch überall aus dem Weg zu räumen. Nicht immer mit roher Gewalt, bisweilen mit veredelter. Weil er überall Wege sieht, steht er selber immer am Kreuzweg. Kein Augenblick kann wissen, was der nächste bringt. Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht.

Der destruktive Charakter lebt nicht aus dem Gefühl, dass das Leben lebenswert sei, sondern dass der Selbstmord die Mühe nicht lohnt.



Berlin

Erfahrung und Armut

In unseren Lesebüchern stand die Fabel vom alten Mann, der auf dem Sterbebette den Söhnen weismacht, in seinem Weinberg sei ein Schatz verborgen. Sie sollten nur nachgraben. Sie gruben, aber keine Spur von Schatz. Als jedoch der Herbst kommt, trägt der Weinberg wie kein anderer im ganzen Land. Da merken sie, der Vater gab ihnen eine Erfahrung mit: Nicht im Golde steckt der Segen sondern im Fleiß. Solche Erfahrungen hat man uns, drohend oder begütigend, so lange wir heranwuchsen entgegengehalten: „Grüner Junge, er will schon mitreden." „Du wirst's schon noch erfahren." Man wusste auch genau, was Erfahrung war: immer hatten die älteren Leute sie an die jüngeren gegeben. In Kürze, mit der Autorität des Alters, in Sprichwörtern; weitschweifig mit seiner Redseligkeit, in Geschichten; manchmal als Erzählung aus fremden Ländern, am Kamin, vor Söhnen und Enkeln. – Wo ist das alles hin? Wer trifft noch auf Leute, die rechtschaffen etwas erzählen können? Wo kommen von Sterbenden heute noch so haltbare Worte, die wie ein Ring von Geschlecht zu Geschlecht wandern? Wem springt heute noch ein Sprichwort hilfreich zur Seite? Wer wird auch nur versuchen, mit der Jugend unter Hinweis auf seine Erfahrung fertig zu werden?

Nein, soviel ist klar: Die Erfahrung ist im Kurse gefallen und das in einer Generation, die 1914-1918 eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte gemacht hat. Vielleicht ist das nicht so merkwürdig wie das scheint. Konnte man damals nicht die Feststellung machen: die Leute kamen verstummt aus dem Felde? Nicht reicher, ärmer an mitteilbarer Erfahrung. Was sich dann zehn Jahre danach in der Flut der Kriegsbücher ergossen hat, war alles andere als Erfahrung, die vom Mund zum Ohr strömt. Nein, merkwürdig war das nicht. Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen, durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger. die sittlichen durch die Machthaber. Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper.

Eine ganz neue Armseligkeit ist mit dieser ungeheuren Entfaltung der Technik über die Menschen gekommen. Und von dieser Armseligkeit ist der beklemmende Ideenreichtum, der mit der Wiederbelebung von Astrologie und Yogaweisheit, Christian Science und Chiromantie, Vegetarianismus und Gnosis. Scholastik und Spiritismus unter – oder vielmehr über – die Leute kam, die Kehrseite. Denn nicht echte Wiederbelebung findet hier statt, sondern eine Galvanisierung. Man muss an die großartigen Gemälde von Ensor denken, auf denen ein Spuk die Straßen großer Städte erfüllt: karnevalistisch vermummte Spießbürger, mehlbestäubte verzerrte Masken, Flitterkronen über der Stirne, wälzen sich unabsehbar die Gassen entlang. Diese Gemälde sind vielleicht nichts so sehr als Abbild der schauerlichen und chaotischen Renaissance, auf die so viele Hoffnungen stellen. Aber hier zeigt sich am deutlichsten: Unsere Erfahrungsarmut ist nur ein Teil der großen Armut, die wieder ein Gesicht – von solcher Schärfe und Genauigkeit wie das der Bett-



Berlin

ler im Mittelalter – bekommen hat. Denn was ist das ganze Bildungsgut wert, wenn uns nicht eben Erfahrung mit ihm verbindet? Wohin es führt, wenn sie geheuchelt oder erschlichen wird, das hat das grauenhafte Mischmasch der Stile und der Weltanschauungen im vorigen Jahrhundert uns zu deutlich gemacht, als dass wir unsere Armut zu bekennen nicht für ehrenwert halten müssten. Ja, gestehen wir es ein: Diese Erfahrungsarmut ist Armut nicht nur an privaten sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt. Und damit eine Art von neuem Barbarentum.

Barbarentum? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums einzuführen. Denn wohin bringt die Armut an Erfahrung den Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken. Unter den großen Schöpfern hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten. Sie wollten nämlich einen Zeichentisch haben, sie sind Konstrukteure gewesen. So ein Konstrukteur war Descartes, der zunächst einmal für seine ganze Philosophie nichts haben wollte als die eine einzige Gewissheit: „Ich denke, also bin ich", und von der ging er aus. Auch Einstein war ein solcher Konstrukteur, den plötzlich von der ganzen weiten Welt der Physik gar nichts mehr interessierte, als eine einzige kleine Unstimmigkeit zwischen den Gleichungen Newtons und den Erfahrungen der Astronomie. Und dieses selbe Vonvornbeginnen hatten die Künstler im Auge, als sie sich an die Mathematiker hielten und die Welt wie die Kubisten aus stereometrischen Formen aufbauten, oder als sie wie Klee sich an Ingenieure anlehnten. Denn Klees Figuren sind gleichsam auf dem Reißbrett entworfen und gehorchen, wie ein gutes Auto auch in der Karosserie vor allem den Notwendigkeiten des Motors, so im Ausdruck ihrer Mienen vor allem dem Innern. Dem Innern mehr als der Innerlichkeit: das macht sie barbarisch.

Hie und da haben längst die besten Köpfe begonnen, sich ihren Vers auf diese Dinge zu machen. Gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter und dennoch ein rückhaltloses Bekenntnis zu ihm ist ihr Kennzeichen. Es ist das Gleiche, ob der Dichter Bert Brecht feststellt, Kommunismus sei nicht die gerechte Verteilung des Reichtums sondern der Armut oder ob der Vorläufer der modernen Architektur Adolf Loos erklärt: „Ich schreibe nur für Menschen, die modernes Empfinden besitzen... Für Menschen, die sich in Sehnsucht nach der Renaissance oder dem Rokoko verzehren, schreibe ich nicht." Ein so verschachtelter Künstler wie der Maler Paul Klee und ein so programmatischer wie Loos – beide stoßen vom hergebrachten, feierlichen, edlen, mit allen Opfergaben der Vergangenheit geschmückten Menschenbilde ab, um sich dem nackten Zeitgenossen zuzuwenden, der schreiend wie ein Neugeborenes in den schmutzigen Windeln dieser Epoche liegt. Niemand hat ihn froher und lachender begrüßt als Paul Scheerbart. Von ihm gibt es Romane, die von weitem wie ein Jules Verne aussehen, aber sehr zum Unterschied von Verne, bei dem in den tollsten Vehikeln doch immer nur kleine französische oder englische Rentner im Weltraum herumsausen, hat Scheerbart sich für die Frage interessiert, was unsere Teleskope, unsere Flugzeuge und Luftraketen aus den ehemaligen Menschen für gänzlich neue sehens- und liebenswerte Geschöpfe machen. Übrigens

reden auch diese Geschöpfe bereits in einer gänzlich neuen Sprache. Und zwar ist das Entscheidende an ihr der Zug zum willkürlichen Konstruktiven; im Gegensatz zum Organischen nämlich. Der ist das Unverwechselbare in der Sprache von Scheerbarts Menschen oder vielmehr Leuten; denn die Menschenähnlichkeit – diesen Grundsatz des Humanismus – lehnen sie ab. Sogar in ihren Eigennamen: Peka, Labu, Sofanti und ähnlich heißen die Leute in dem Buch, das den Namen nach seinem Helden hat: „Lesabéndio". Auch die Russen geben ihren Kindern gerne „entmenschte" Namen: sie nennen sie Oktober nach dem Revolutionsmonat oder „Pjatiletka", nach dem Fünfjahrplan, oder „Awiachim" nach einer Gesellschaft für Luftfahrt. Keine technische Erneuerung der Sprache, sondern ihre Mobilisierung im Dienste des Kampfes oder der Arbeit; jedenfalls der Veränderung der Wirklichkeit, nicht ihrer Beschreibung.

Scheerbart aber, um wieder auf ihn zurückzukommen, legt darauf den größten Wert, seine Leute – und nach deren Vorbilde seine Mitbürger – in standesgemäßen Quartieren unterzubringen: in verschiebbaren beweglichen Glashäusern wie Loos und Le Corbusier sie inzwischen aufführten. Glas ist nicht umsonst ein so hartes und glattes Material, an dem sich nichts festsetzt. Auch ein kaltes und nüchternes. Die Dinge aus Glas haben keine „Aura". Das Glas ist überhaupt der Feind des Geheimnisses. Es ist auch der Feind des Besitzes. Der große Dichter André Gide hat einmal gesagt: Jedes Ding, das ich besitzen will, wird mir undurchsichtig. Träumen Leute wie Scheerbart etwa darum von Glasbauten, weil sie Bekenner einer neuen Armut sind? Aber vielleicht sagt hier ein Vergleich mehr als die Theorie. Betritt einer das bürgerliche Zimmer der 1880er Jahre, so ist bei aller „Gemütlichkeit", die es vielleicht ausstrahlt, der Eindruck „hier hast du nichts zu suchen" der stärkste. Hier hast du nichts zu suchen – denn hier ist kein Fleck, auf dem nicht der Bewohner seine Spur schon hinterlassen hätte: auf den Gesimsen durch Nippessachen, auf dem Polstersessel durch Deckchen, auf den Fenstern durch Transparente, vor dem Kamin durch den Ofenschirm. Ein schönes Wort von Brecht hilft hier fort, weit fort: „Verwisch die Spuren!" heißt der Refrain im ersten Gedicht des „Lesebuch für Städtebewohner". Hier im bürgerlichen Zimmer ist das entgegengesetzte Verhalten zur Gewohnheit geworden. Und umgekehrt nötigt das „Intérieur" den Bewohner, das Höchstmaß von Gewohnheiten anzunehmen, Gewohnheiten, die mehr dem Intérieur, in welchem er lebt, als ihm selber gerecht werden. Das versteht jeder, der die absurde Verfassung noch kennt, in welche die Bewohner solcher Plüschgelasse gerieten, wenn im Haushalt etwas entzweigegangen war. Selbst ihre Art sich zu ärgern – und diesen Affekt, der allmählich auszusterben beginnt, konnten sie virtuos spielen lassen – war vor allem die Reaktion eines Menschen, dem man „die Spur von seinen Erdetagen" verwischt hat. Das haben nun Scheerbart mit seinem Glas und das Bauhaus mit seinem Stahl zuwege gebracht: sie haben Räume geschaffen, in denen es schwer ist, Spuren zu hinterlassen. „Nach dem Gesagten", erklärt Scheerbart vor nun zwanzig Jahren, „können wir wohl von einer ‚Glaskultur' sprechen. Das neue Glas-Milieu wird den Menschen vollkommen umwandeln. Und es ist nur zu wünschen, dass die neue Glaskultur nicht allzu viele Gegner findet."

Erfahrungsarmut: Das muss man nicht so verstehen, als ob die Menschen sich nach neuer Erfahrung sehnten. Nein, sie sehnen sich von Erfahrungen freizukommen, sie sehnen sich nach einer Umwelt, in der sie ihre Armut, die äußere und schließlich auch die innere, so rein und deutlich zur Geltung bringen können, dass etwas Anständiges dabei herauskommt. Sie sind auch nicht immer unwissend oder unerfahren. Oft kann man das Umgekehrte sagen: Sie haben das alles „gefressen", „die Kultur" und den „Menschen" und sie sind übersatt daran geworden und müde. Niemand fühlt sich mehr als sie von Scheerbarts Worten betroffen: „Ihr seid alle so müde – und zwar nur deshalb, weil ihr nicht alle Eure Gedanken um einen ganz einfachen aber ganz großartigen Plan konzentriert." Auf Müdigkeit folgt Schlaf und da ist es denn gar nichts Seltenes, dass der Traum für die Traurigkeit und Mutlosigkeit des Tages entschädigt und das ganz einfache aber ganz großartige Dasein, zu dem im Wachen die Kraft fehlt, verwirklicht zeigt. Das Dasein von Micky-Maus ist ein solcher Traum der heutigen Menschen. Dieses Dasein ist voller Wunder, die nicht nur die technischen überbieten, sondern sich über sie lustig machen. Denn das Merkwürdigste an ihnen ist ja, dass sie allesamt ohne Maschinerie, improvisiert, aus dem Körper der Micky-Maus, ihrer Partisanen und ihrer Verfolger, aus den alltäglichsten Möbeln genau so wie aus Baum, Wolken oder See hervorgehen. Natur und Technik, Primitivität und Komfort hier vollkommen eins geworden und vor den Augen der Leute, die an den endlosen Komplikationen des Alltags müde geworden sind und denen der Zweck des Lebens nur als fernster Fluchtpunkt in einer unendlichen Perspektive von Mitteln auftaucht, erscheint erlösend ein Dasein, das in jeder Wendung auf die einfachste und zugleich komfortabelste Art sich selbst genügt, indem ein Auto nicht schwerer wiegt als ein Strohhut und die Frucht am Baum so schnell sich rundet wie die Gondel eines Luftballons. Und nun wollen wir einmal Abstand halten, zurücktreten.

Arm sind wir geworden. Ein Stück des Menschheitserbes nach dem anderen haben wir dahingegeben, oft um ein Hundertstel des Wertes im Leihhaus hinterlegen müssen, um die kleine Münze des „Aktuellen" dafür vorgestreckt zu bekommen. In der Tür steht die Wirtschaftskrise, hinter ihr ein Schatten, der kommende Krieg. Festhalten ist heut Sache der wenigen Mächtigen geworden, die weiß Gott nicht menschlicher sind als die vielen; meist barbarischer, aber nicht auf die gute Art. Die anderen aber haben sich einzurichten, neu und mit Wenigem. Sie halten es mit den Männern, die das von Grund auf Neue zu ihrer Sache gemacht und es auf Einsicht und Verzicht begründet haben. In deren Bauten, Bildern und Geschichten bereitet die Menschheit sich darauf vor, die Kultur, wenn es sein muss, zu überleben. Und was die Hauptsache ist, sie tut es lachend. Vielleicht klingt dieses Lachen hie und da barbarisch. Gut. Mag doch der Einzelne bisweilen ein wenig Menschlichkeit an jene Masse abgeben, die sie eines Tages ihm mit Zins und Zinseszinsen wiedergibt.

Anmerkung:

1) Walter Benjamin starb 48-jährig auf der Flucht vor den Faschisten. Die beiden Texte finden sich in dem Band *Illuminationen*, Frankfurt 1977, S. 289 – 296. Es lohnt sich, sie mit anderen kurzen Texten Benjamins zu vergleichen, im selben Band etwa *Über den Begriff der Geschichte* und *Theologisch-Politisches Fragment*, im Band *Angelus Novus* mit dem Aufsatz über den Surrealismus (Frankfurt 1966, S. 200ff). Nietzsches Barbarenfragment findet sich in *Werke*, VIII/2, S. 260. Das Gedicht Brechts, auf das sich Benjamin bezieht, könnt ihr hier auf S. 64 lesen. Eine aktuelle Wiederaufnahme seines „positiven Begriffs des Barbarentums" kann bei Hardt/Negri nachgelesen werden: *Empire*, Frankfurt 2002, S. 225ff.

Brüchige Hegemonien, umkämpfte Konjunkturen

Das Projekt Neoliberalismus. Eine vorläufige Bilanz

Von Mario Candeias

Mitten in der Krise des Sozialen wird landauf, landab über das Ende des nationalen Sozialstaats oder des Normalarbeitsverhältnisses lamentiert. Meist wird dabei defensiv an seiner fordistischen Form festgehalten. Natürlich ist die Verteidigung mühselig ertrotzter Errungenschaften nicht falsch. Doch darf sich eine Kritik, die ihren Gegner treffen will, nicht bloß am Gestern orientieren, sondern muss ihren Ausgang in der Qualität und Dynamik des Neuen nehmen. Mario Candeias tut das in fünf Schritten und mit der Hilfe von Marx und Gramsci.

Die defensive Selbstbeschränkung der Kritik auf die fordistischen Verhältnisse zeigt sich schon am Begriff des „Postfordismus", der sich eben nur durch das „nicht mehr" bzw. seine zeitliche *Nach*-Ordnung vom Fordismus unterscheidet. Bislang, so der Tenor, sei es keiner Koalition gesellschaftlicher Gruppen gelungen, dem sich herausbildenden postfordistischen Akkumulationsregime eine entsprechende Regulationsweise zur Seite zu stellen, um gesellschaftliche Widersprüche „still zu stellen". Symptomatisch ist dabei die implizite Vorstellung von gleichgewichtiger, stabiler, krisenfreier kapitalistischer Entwicklung. Obwohl gerade regulationstheoretische Ansätze – der Name sagt es schon – analysieren wollen, wie Widersprüche nicht beseitigt, sondern geregelt werden, interpretieren sie Konflikte, Kämpfe und Krisen oft doch nur als Ausdruck von „Inkohärenzen". Kohärenz wird dann hinten herum doch zur Widerspruchslosigkeit. Eine derart enge Kohärenz zwischen Kapitalverwertung und Reproduktion der Arbeiterklasse, zwischen Produktivitätsfortschritten und Lohnsteigerungen, wie sie im Fordismus teilweise zu finden war, ist in der historischen Entwicklung des Kapitalismus eine seltene Konstellation – und bildet doch die Folie, vor der das Neue bislang kategorisiert wird. Hegemonie wird so aber zur eigentlich überflüssigen Kategorie, wird entweder auf Herrschaft reduziert (v.a. wenn es um die internationale Position der USA geht) oder auf Konsens (wobei Zwangselemente im letzten Fall dann wieder als Inkohärenzen gefasst werden). Gesellschaftliche Auseinandersetzungen und das Verhältnis und Zusammenspiel von Zwang und Konsens kommen kaum in den Blick.

Damit verbunden ist eine Neigung, Neoliberalismus auf ein reines „Überbauphänomen" zu reduzieren, auf „Mythos", „Lüge" oder „falsches Bewusstsein". Verfehlt wird, dass die neoliberale Ideologieproduktion als das organisierende Element einer krisenhaften Transformation aller gesellschaftlichen Verhältnisse fungiert: vom Geldverhältnis, über Arbeits- und Produktionsverhältnisse, Geschlechter- und Klassenverhältnisse bis hin zu staatlichen und raum-zeitlichen Verhältnissen. Ideologie ist dabei eben nicht einfach „falsches Bewusstsein", sondern eine „Form der Rationalisierung", in der gesellschaftliche Realität neue Definitionen erfährt, (1) bezeichnet also eine Realität der verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich im Alltagsverstand einnistet und damit Teil der „gegenständlichen Wahrheit" wird. (2) Eine neue Produktions- und Lebensweise ist deshalb immer mit veränderten Subjektivitäten verbunden: Der geschichtliche Block des Neoliberalismus kann sich trotz seiner antisozialen Politik auf aktive und passive Zustimmung stützen, weil er die Interessen subordinierter Gruppen aufnimmt, ihre Ziele allerdings *verrückt*. Seine schmalere gesellschaftliche Basis und geringere Kohärenz verleihen zugleich dem Zwang größere Bedeutung.

Obwohl Sozialabbau und anderes vor allem als nationale Probleme behandelt werden und auch Kohärenzvorstellungen am Nationalstaat kleben, handelt es sich dabei um einen transnationalen Prozess. Der Begriff des Transnationalen ist dabei kein Synonym für international. Transnationale Prozesse sind vielmehr solche, die simultan in subnationalen, nationalen und

internationalen Arenen stattfinden. Das erfordert eine Erweiterung des Blicks, um die entscheidenden Elemente einer transnationalen Produktions- und Lebensweise, der damit verbundenen gesellschaftlichen Verschiebungen und Formen, in ihrem Zusammenwirken zu analysieren, um das Gemeinsame und die Wechselwirkungen der Veränderungen kenntlich zu machen.

Mit Marx versuche ich dabei die Widersprüchlichkeit und Krisenhaftigkeit der Verhältnisse heraus zu stellen, mit Gramsci die Art und Weise ihrer hegemonialen Regulation über Zwang und Konsensproduktion. Entscheidend ist nicht die Stilllegung oder Lösung von Widersprüchen als vielmehr, sie in einer Weise bearbeitbar zu machen, dass sie beherrschbar bleiben. Ein solcher Begriff von Hegemonie fragt also nicht nach der Stabilität einer bestimmten Ordnung als vielmehr nach der bestimmenden Entwicklungsrichtung der Bearbeitung von Widersprüchen. Dabei können fünf einander ablösende Konjunkturen des Neoliberalismus unterschieden werden, die umkämpfte Reartikulationen des herrschenden Projekts repräsentieren.

Der konservativ-orthodoxe Neoliberalismus

Die erste Konjunktur war gekennzeichnet durch einen molekularen Prozess der Zersetzung des alten geschichtlichen Blocks und der Durchsetzung neoliberaler Reformen. Es handelte sich in erster Linie um einen Prozess der Verschiebung von Kräfteverhältnissen, der Begrenzung der Macht kollektiver gesellschaftlicher Organisationen und der Freisetzung von Marktkräften. Er zielte auf eine Restauration/Revolution des gesamten Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse, einschließlich der Subjektivitäten. Entscheidend war dabei die von Instabilitäten und revolutionären Umwälzungen geprägte Herausbildung der Grundlagen für eine Transnationalisierung des Kapitals und die Auflösung nationaler Kompromisse. Die damit hervorgerufenen sozialen, ökologischen und ökonomischen Verwerfungen führten nach zehn bis fünfzehn Jahren zur Abwahl konservativ-liberaler Regierungen in nahezu allen bedeutenden Industrieländern und zum Scheitern des konservativ-orthodoxen Neoliberalismus. Zu deutlich schien der enge ökonomisch-korporative Charakter des herrschenden Machtblocks durch, zu deutlich die strukturelle und klassenspezifische Selektivität, die auffällig mit den Interessen des Kapitals korrespondierte. (3) Dies offenbarte sein legitimatorisches Defizit, zu schmal blieb die gesellschaftliche Basis. Der konservativ-liberale Block versuchte zwar, sein Projekt dauerhaft als das der gesamten Gesellschaft darzustellen und durchzusetzen; es gelang ihm aber nur teilweise, einen realen Prozess der Verallgemeinerung von Interessen, der die Beherrschten mit einschließt, im Sinne einer passiven Revolution anzustoßen. (4)

Zahlreiche Autoren folgerten daraus, der Neoliberalismus sei „eine vorübergehende dominante Ideologie kapitalistischer Restrukturierung, aber als hegemoniales Projekt gescheitert"; unfähig, ein kohärentes Modell der Akkumulation mit entsprechender Form von Regulation zu etablieren. Neoliberale Umbaupolitiken werden deshalb als Ausdruck einer fortgesetzten Krise des Fordismus betrachtet. (5) Die Abwahl der konservativ-liberalen Regierung von Major, Bush, Kohl etc. galt dann als Beleg dieses Scheiterns – „als Tod des Neoliberalismus" (6). Es habe sich erwiesen, dass der freie Markt auf „markt-unabhängige Institutionen" angewiesen bleibt, dass eine „Politik des extremen Laisser-faire-Kapitalismus" nicht funktioniere. (7) Doch diese Positionen waren und sind in mehrfacher Hinsicht verkürzt, denn *erstens* wird verfehlt, dass der Neoliberalismus die Existenz außer-ökonomischer Institutionen in den Mittelpunkt seiner Theoriebildung stellt und Institutionen selbst als marktförmige reartikuliert; (8) *zweitens* wird übersehen, dass in diesem Sinne neoliberale Praxis immer schon über Formen des Laisser-faire hinaus ging; dass es *drittens* gelang, solche Praxisformen im Sinne einer „transnationalen Herrschaftssynthese" (9) zu institutionalisieren (ich nenne hier nur die Schaffung global-liberalisierter Geld- und Kapitalmärkte, der WTO, den Bedeutungswandel des IWF in der Strukturanpassung nicht-liberalisierter Wirtschaftssysteme, schließlich das europäische Binnenmarktprojekt sowie den Vertrag von Maastricht, der für Europa eine bestimmte Form monetaristischer Stabilitätspolitik mit harten Konvergenzkriterien und die starke Unabhängigkeit einer Europäischen Zentralbank zementiert); *viertens* wird unterschätzt, dass die damit verbundene Einschränkung von Handlungsspielräumen das Terrain und die Richtung der Bearbeitung von gesellschaftlichen Widersprüchen eingrenzt – alle gesellschaftlichen Kräfte müssen sich auf dieses Terrain begeben, sich auf die vom Neoliberalismus geschaffenen Grundlagen beziehen, sofern sie Anteil an der Macht erringen wollen; *fünftens* schließlich wird der Neoliberalismus als statisches Programm, eine Art Blaupause, konzipiert, ohne die dynamischen Formen der Reartikulation mit und durch andere gesellschaftliche Gruppen zu beachten. Insofern erweist sich erst nach dem Scheitern des orthodoxen Blocks, wie hegemonial der Neoliberalismus im Alltagsverstand der Menschen und in der politischen Praxis des jeweiligen Blocks an der Macht verankert ist.

Der Neoliberalismus der neuen Mitte

Sozialdemokratische Parteien traten an, um die schlimmsten Folgen rechts-konservativer Politik sozialverträglich abzufedern, die Funktionsfähigkeit nationaler Wettbewerbsstaaten auf globalisierten Märkten in einer etwas langfristigeren Perspektive zu gewährleisten und die Umverteilung von oben nach unten zumindest zu verlangsamen. Über die Einbeziehung größerer sozialer Gruppen in einen Klassenkompromiss der neuen Mitte bei weiterer Marginalisierung schwächerer Gruppen, über eine stärkere Orientierung auf Innovationen, Produktivitätswachstum und Requalifizierung wurde zunächst die Stabilisierung und größere Kohärenz des Systems angestrebt, freilich ohne die herrschende ökonomische Logik zu hinterfragen. Mit der ideologisch-politischer Wende der *new democrats*, von *new left* und neuer Mitte gelang dem Neoliberalismus während der 1990er Jahre im Sinne von Gramscis „Transformismo", die Einverleibung oppositioneller Gruppen in einen neuen herrschenden Block. (10) Ehemals mehr oder weniger gegen-hegemoniale Gruppen wie eben die Sozialdemokratie, große Teile der 68er- und der Öko-Bewegung, der NGOs, Teile der Gewerkschaften und die Klassenfraktionen der gut entlohnten ArbeiterInnen wurden in den herrschenden Machtblock integriert. Die Linke wurde Richtung Zentrum verschoben, mit ihr rückte das gesamte politische Spektrum nach rechts. Der verbleibende Rest linker „Traditionalisten" oder radikaler „Extremisten" wurde marginalisiert.

Erst durch seine sozialdemokratische Form wurde der Neoliberalismus hegemonial verallgemeinert, nicht als „reine Destruktivkraft" oder „konservative Restauration", sondern in der und durch die Entfaltung produktive Kräfte (11): Die Rücknahme extremer (tayloristischer) Arbeitsteilung in der Produktion kann die Arbeit der Beschäftigten von Monotonie befreien, neue Produktionsformen können deren Wissen integrieren, Computerisierung und Automatisierung uns von schwerer körperlicher Arbeit entlasten, die Internationalisierung von Kultur- und Warenwelt

kann uns vor nationaler Borniertheit bewahren, Entstaatlichung uns vor Bevormundung retten und die Suche nach neuen kollektiven Formen befördern. Beispielsweise Forderungen der Frauenbewegung aufgreifend „befreit" der Neoliberalismus die Hausfrauen aus patriarchalen Familienverhältnissen und zwingt sie auf den Arbeitsmarkt. Die Früchte dieser Kräfte werden jedoch ungleicher verteilt als jemals zuvor seit Ende des Zweiten Weltkrieges.



Fürth

Erste Risse in der Hegemonie

Die Kohärenz war allerdings angesichts der Widersprüche zwischen dem Primat ökonomischer Liberalisierung und dem Begehren halbwegs sicherer Existenz- und Arbeitsbedingungen nicht dauerhaft herzustellen. Die Zustimmung zum radikalen gesellschaftlichen Umbau basierte in erster Linie auf einem Versprechen zukünftiger gesellschaftlicher Prosperität bzw. auf der Positionswahrung im verschärften globalen Wettbewerb. Eine solche Position kann jedoch niemals gewahrt werden ohne fortgesetzte Mobilisierung aller Ressourcen: Das Ziel wird nie erreicht, während die Konkurrenz und die sich ständig wiederholenden Krisen immer weiteren Verzicht, neue Einsparungen und Sozialkürzungen erforderlich machen. Die verschärften Ungleichheiten produzieren Verunsicherungen und Unzufriedenheit. Zugleich finden letztere im Moment der hegemonialen Verallgemeinerung des Neoliberalismus keine adäquate Form der Artikulation innerhalb des bestehenden Rahmens.

Es kommt zu einem Zwiespalt zwischen Repräsentierten und Repräsentanten, der mit Gramsci und Poulantzas auf Widersprüche innerhalb des herrschenden Machtblocks zurückgeführt werden kann. Keine seiner Fraktionen ist in der Lage, die anderen Gruppen des Machtblocks unter ihre Führung zu bringen, was „zur charakteristischen Inkohärenz der gegenwärtigen Regierungspolitik (...), zum Fehlen einer deutlichen und langfristigen Strategie des Blocks an der Macht, zur kurzsichtigen Führung und auch zum Mangel an einem globalen politisch-ideologischen Projekt oder einer Gesellschaftsvision" führt. (12) Sowohl die orthodox-konservative als auch die sozialdemokratische Form des Neoliberalismus haben sich als nicht ausreichend erwiesen, um den Gegensatz zwischen der Umwälzung aller gesellschaftlichen Verhältnisse und dem Bedürfnis nach Orientierung und Existenzsicherung in für die Mehrheit befriedigender Weise zu bearbeiten. Der orthodoxe Neoliberalismus steht zu deutlich für eine Umverteilung von unten nach oben – der sozialdemokratische wird unglaubwürdig: An eine Verbindung von neoliberalen Reformen und „Sozialverträglichkeit" glaubt kaum noch jemand. Die neoliberale Ideo-

logie gerät in die Krise, verliert an Überzeugungskraft. Solche Tendenzen sind, wie gesagt, noch nicht unmittelbar gleichbedeutend mit einem Hegemonieverlust: Es kommt auf die wirksame Bearbeitung der Widersprüche an.

Die Durchsetzung eines hegemonialen Blocks hängt nicht nur von der ideologischen Anziehungskraft bestimmter Ideen und der durch sie geschaffenen Artikulationsräume für unterschiedliche Interessen oder von „materiellen Zugeständnissen" an subordinierte Gruppen ab. Noch einmal Gramsci: Ein hegemonialer Block gewinnt seine besondere Stärke in den Perioden, in denen die ihn tragende „gesellschaftliche Gruppe wirklich progressiv ist, das heißt, die ganze Gesellschaft wirklich vorantreibt, indem sie nicht nur ihren existenziellen Erfordernissen nachkommt, sondern ihre eigenen Kader durch eine fortwährende Inbesitznahme neuer produktiv-ökonomischer Tätigkeitsbereiche erweitert" – im Falle des Neoliberalismus konkret durch das Management des Übergangs zur hochtechnologischen Produktionsweise und die Transnationalisierung der gesellschaftlichen Verkehrsverhältnisse. Hinter die damit gesetzten Bedingungen kann kein zukünftiges Projekt mehr zurückfallen. „Sobald die herrschende gesellschaftliche Gruppe aber ihre Funktion erschöpft hat, neigt der ideologische Block zum Zerfall, und die Spontaneität kann dann ersetzt werden durch den Zwang in immer weniger verhüllten und indirekten Formen." In solchen Momenten deuten sich Risse in der hegemonialen Apparatur an.

Neoliberalismus im Umschlag

„An einem bestimmten Punkt ihres geschichtlichen Lebens lösen sich die gesellschaftlichen Gruppen von ihren traditionellen Parteien, das heißt, die traditionellen Parteien in der gegebenen Organisationsform, mit diesen bestimmten Männern, die sie bilden, vertreten oder führen, – sie werden von ihrer Klasse oder Klassenfraktion nicht mehr als ihr Ausdruck anerkannt." (13) Zum einen manifestiert sich darin eine Krise traditioneller Ideologieelemente und Werte wie (Industrie-)Arbeit, Familie, Nation, Geschlecht, ohne dass eine neue Artikulation gesellschaftlicher Formen eine vergleichbare identitäre Sicherheit böte. Der subjektiv erfahrenen Ungerechtigkeit kann individuell nicht begegnet werden, was Ohnmachtsgefühle verstärkt. Da die Funktion jeder Ideologie darin besteht, gesellschaftliche Individuen als Subjekte zu konstituieren, verwandelt sich diese ideologische Krise notwendig in eine „Identitätskrise" der sozial Handelnden. (14) Es erwächst eine Sehnsucht nach Selbstkohärenz, die sich zum Teil gewaltsam äußern kann. Je stärker die Überforderung, desto heftiger der Affekt. Die mangelnde Repräsentation ihrer Interessen bringt wachsende Teile der Bevölkerung, insbesondere die bedrohten „Mittelschichten", in Gegnerschaft zur vorhandenen Form der Vergesellschaftung. Diese diffusen „Mittelschichten" weisen trotz ihrer unterschiedlichen Stellungen in den ökonomischen Beziehungen einen gemeinsamen Grundzug auf, ihre Trennung von den zentralen Positionen im herrschenden Machtblock. Nach Heitmeyer u.a. glauben z.B. 57% der deutschen Bevölkerung, dass eine politische Einflussnahme als Bürger nicht möglich ist. (15) Auch an der abnehmenden Wahlbeteiligung und dem Wegbrechen der Mitgliederbasis von Parteien und Verbänden zeigt sich die Krise der politischen Repräsentationsmechanismen. Und natürlich an den verbreiteten Protesten. Werden diese Verunsicherung und Interessen nicht von links aufgegriffen – was angesichts der Schwäche der radikalen Linken und der neoliberalen Durchdringung der gemäßigten durchaus fraglich ist – wird diese Situation schnell nach rechts umschlagen. In Deutschland ist der Neofaschismus bisher nur partiell in parteiförmig organisierter Form aufgetreten – in vielen anderen europäischen Ländern kann er erhebliche Erfolge aufweisen, von seinen gewaltsamen und terroristischen Formen ganz zu schweigen. Insofern gilt: Der Neoliberalismus produziert Rechtsextremismus, wobei beide ein durchaus kooperatives, aber auch konfliktives Verhältnis haben. (16)

Jetzt und in Zukunft: alternativlose neoliberale Hegemonie?

Krisen wurden schon in der Vergangenheit genutzt, um den neoliberalen Umbauprozess zu vertiefen – eine Form der Politik, die die Krise absorbiert, indem sie sie organisiert. (17) Die herrschenden Gruppen reagieren mit einer Beschleunigung des immer Gleichen; immer wieder wird sich auf vermeintlich fortbestehende Rigiditäten des Alten bezogen: auf verkrustete unflexible Arbeitsmärkte, auf staatliche Überregulierungen, auf die Kostenexplosion des Sozialstaates, auf staatliche Haushaltskrisen etc. pp. – die tatsächlichen Ursachen der Probleme werden entnannt. Die Gültigkeit der Diagnose wird kaum noch in Frage gestellt, womit dann die Richtung der vermeintlichen Therapie bereits vorstrukturiert wird. Die Vermittlung von Bildern des Stillstands angesichts einer dynamischen Entwicklung der sog. Globalisierung verdeckt zugleich den rasanten Umbau der Gesellschaft, inklusive der Form des Sozialstaates. Solche allgegenwärtigen Krisenideologien dienen zur Einschränkung des Terrains gesellschaftlicher Auseinandersetzung und zur Produktion von aktivem Konsens zum vermeintlich notwendigen Umbau. Proteste im Sinne einer einfachen Negation der Umbauprozesse bleiben relativ wirkungslos, weil eine Rückkehr zu den alten Formen als unmöglich erscheint. Die Anerkennung der Vorstellung, dass keine Alternativen zur jeweiligen Form der Vergesellschaftung existieren, ist dabei eines der entscheidenden Momente von Hegemonie. Darüber hinaus werden Zwangselemente stärker betont, Sicherheitsdispositive in den Vordergrund gerückt, Nationalismus und Standortkonkurrenz hervorgekehrt. Besonders sichtbar bei Asylgesetzgebung und Migrationsregime, beim Schengen-Abkommen, der polizeilichen Aufrüstung und allgemeinen Ausdehnung der staatlichen und privaten Sicherheitsapparate, bei der Militarisierung von Außenpolitik bis hin zu Angriffskriegen. Aber eben auch bei der Verschärfung von Zumutbarkeitskriterien und Zwang zu Niedriglohnarbeit, Abbau von Sozial- und Arbeitsrechten, Leistungskürzungen, Haushaltszwängen, Entdemokratisierungstendenzen. Wohlgemerkt sind dies keineswegs Prozesse, die einfach von „oben" kommen, sondern von großen Teilen der Bevölkerung in höchst widersprüchlicher Weise passiv und aktiv gestützt werden, etwa durch Ressentiments gegen „Ausländer", „Asylanten", „Arbeitsfaule", „Sozialschmarotzer". Der Mangel an alternativen Projekten erhält dabei noch einen brüchigen passiven Konsens.

Die Frage ist, ob es einem autoritären Neoliberalismus im Zuge einer leichten Konjunkturerholung im kommenden Jahr gelingt, diesen brüchigen Konsens populistisch zu erhalten, gar neue Konsensangebote zu unterbreiten, oder ob sich bereits Elemente eines „Post-Neoliberalismus" andeuten. Völlig unklar ist dabei, ob es gelingt, von links Bearbeitungsformen des Widerspruchs zwischen Regierten und Regierenden zu entwickeln, die über den neoliberalen Rahmen und die sozialdemokratische Symbolpolitik hinausweisen. Oder ob – die brennende Frage zur Zeit – der Widerspruch gewaltförmige Lösungen provoziert. Das Potenzial des Neo-

liberalismus, möglichst alles und jedes in eine Ware zu verwandeln, ist noch nicht ausgeschöpft. Diesen Prozess hegemonial zu verfolgen gelingt dem Neoliberalismus zwar nur unzureichend, doch setzt er nach wie vor die Maßstäbe.

Anmerkungen:
1) Hauser, Kornelia, *Die Kategorie Gender in soziologischer Perspektive*, in: *Das Argument* 216/1996, S. 501
2) Marx, Karl, *MEW 3*, S. 533
3) Röttger, Bernd, *Neoliberale Globalisierung und eurokapitalistische Regulation*, Münster 1997, S. 191
4) Demirovic, Alex, *Regulation und Hegemonie*, in: ders., Krebs, Hans Peter, Sablowski, Thomas (Hg.): *Hegemonie und Staat*, Münster 1992, S. 154
5.) Vgl. z.B. Krebs a.a.O. sowie Kisker bzw. Bischoff in: Bischoff, Joachim, Deppe, Frank, Kisker, Klaus Peter, *Das Ende des Neoliberalismus?*, Hamburg 1998, S. 91 bzw. 71
6) Hobsbawm, Eric, *Der Tod des Neoliberalismus*, in: *Marxism Today*/Supplement Sozialismus, Hamburg 1999, S. 7-21
7) Bischoff, Joachim, Detje, Richard, *Finanzgetriebenes Akkumulationsregime oder neue Ökonomie?*, in: Candeias, Mario, Deppe, Frank (Hg.), *Ein neuer Kapitalismus?*, Hamburg 2001, S. 110
8) Candeias, Mario, *Neoliberalismus – Hochtechnologie – Hegemonie*, S. 86ff.
9) Röttger a.a.O., S. 119
10) Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, Berlin-Hamburg 1991ff, Heft 5, S. 966
11) Bourdieu, Pierre, *Gegenfeuer*, Konstanz 1998, S. 110 bzw. Bischoff u.a. 1998, S. 9
12) Poulantzas, Nicos (1978), *Staatstheorie*, Hamburg 1978, S. 226f
13) Gramsci a.a.O., *Heft 7*, S. 1577f
14) Laclau, Ernesto, *Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus, Faschismus, Populismus*, Berlin 1981, S. 90
15) Vgl. Heitmeyer, Wilhelm u.a., *Feindselige Mentalitäten. Zustandsbeschreibungen zur angetasteten Würde von Menschen in Deutschland*, in: *FR* vom 8. 11. 2002, S. 20
16) Candeias a.a.O., S. 335ff
17) Demirovic, Alex, *Nicos Poulantzas. Eine kritische Auseinandersetzung*, Hamburg/Berlin 1987, S. 121



Fürth

Mario Candeias *ist Redakteur der Zeitschrift Das Argument, Mitglied des Instituts für kritische Theorie (InkriT) und lebt in Berlin. Kürzlich erschien von ihm: Neoliberalismus – Hochtechnologie – Hegemonie. Grundrisse einer transnationalen kapitalistischen Produktions- und Lebensweise, Berlin/Hamburg 2004.*

Wie Aussaat unter dem Schnee ...

Zum politischen und philosophischen Ertrag von *Empire* und *Multitude*

Von Karl Reitter

Mit dem Buch *Empire* (2000) trafen Michael Hardt und Antonio Negri offenbar das Theoriebedürfnis rebellierender und widerständiger Schichten. *Empire* war in aller Munde und fast jede linke Publikation bezog sich auf dieses Werk. Neben enthusiastischer Aufnahme gab es auch viele ablehnende Stimmen. Der Bogen reichte von skeptischer Distanz bis zu herablassender Verachtung. 2004 erschien mit *Multitude* der Nachfolgeband. Dies bietet die Möglichkeit nach dem Ertrag der Debatte zu fragen. Karl Reitter vertritt die These, dass die beiden Bücher Neuland erschlossen haben.

Wenn wir heute die Frage stellen, was bleibt von *Empire* und wohin führt uns *Multitude*, so stellen wir zugleich die Frage nach der eigentlichen Essenz dieses Denkens. Diese herauszuarbeiten ist nicht gerade einfach. Eine gute Freundin, deren Meinung ich immer sehr schätze, meinte im Gespräch: „*Empire* ist philologisch nicht zu bearbeiten." Ich konnte nicht widersprechen. Tatsächlich wuchern die theoretischen Bezüge und Verweise. Elemente, die offenbar überhaupt nicht miteinander vereinbar sind, werden zitiert und aufeinander bezogen, die Begriffe schillern durch theoretisch unterschiedliche Herkunft. Aber die Aussage eines *grundrisse*-Redakteurs erscheint mir zutreffend: „*Empire* besitzt schon einen seltsamen Zauber. Es gibt praktisch keine gute Kritik daran." (1) Warum fällt uns der Umgang mit *Empire* und *Multitude* so schwer, worin liegt zugleich die offensichtliche Faszination trotz eklatanter Schwächen?

Meine Antwort: Letztlich in Negris Spinozismus. Die eigentliche, zukunftsweisende Bedeutung dieser Bücher liegt in der spinozistischen Alternative zum theoretisch erschöpften Hegelmarxismus. Zumindest vier Theoriekreise lassen sich erkennen, auf denen *Empire* und *Multitude* beruhen: Erstens das *Kapital* von Marx. Zweitens der italienische Operaismus, also die Auffassung, dass die Entwicklung und Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft nicht (oder nicht vorrangig) durch eine strukturierende Eigenlogik der Kapitalverwertung vorangetrieben wird, sondern von den alltäglichen Widerstandsformen und Bedürfnissen der Massen. Drittens der französische Poststrukturalismus von Foucault, aber vor allem von Gilles Deleuze, der selbst Bücher über Spinoza schrieb. Viertens ist es Spinoza selbst, zu dessen Philosophie Negri ein wichtiges Buch verfasst hat: *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft.* Im Gegensatz zu Foucault dürfte Spinoza den meisten Linken völlig fremd sein. Das erklärt teilweise die schroffe, ja überhebliche Ablehnung von *Empire*. Auf fremde Denkfiguren reagiert man gerne mit pauschaler Verdammung.

Begehren, Biopolitik und die Liebe

Spinoza und Negris Spinozarezeption sind komplex. Die kommenden Ausführungen sollen nur als erste Orientierung, nicht als Einführung, in deren Denken dienen. Spinoza erkennt das Sein als dynamisch und produktiv. (2) Der Mensch ist Teil dieses Seins, ein komplexer, aus vielen Körpern zusammengesetzter Körper, dem ebenso viele komplexe Ideen entsprechen. Das Sein ruht nicht in sich, sondern alle Dinge sind durch das Bestreben gekennzeichnet, ihr Sein zu optimieren. Dieses Bestreben erfordert eine gewisse Kraft oder Macht. Spinoza nennt sie *potentia; potentia* kann als Macht, Vermögen, Wirkkraft oder Tätigkeitsvermögen übersetzt werden. Zwischen Körpern und Ideen, zwischen Materie und Geist kann es jedoch niemals einen Gegensatz oder Abweichungen geben: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge." (Ethik, II. Buch, Lehrsatz 7) Ideen und Dinge stehen auf derselben ontologischen Ebene. Körper wie Gedanken wurden durch Wirkkräfte produziert, und produzieren ihrerseits andere Wirkungen.

Das Sein ist nur als umfassend produktiv zu verstehen. Die Produktion von Dingen, Konzepten, Ideen aber auch Affekten erfolgt durch einen einheitlichen Prozess. Der Begriff biopolitische Produktion, der die umfassenden Hervorbringungen des Lebens selbst bezeichnen will, erscheint mir als bloße Chiffre für die spinozistische Ontologie. Die durchgehende Polemik in *Empire* gegen Trennungen und Entgegensetzungen von Ökonomie und Politik, von Arbeit und Nicht-Arbeit, von Affekten und Vernunft ist nur mit Spinoza zu verstehen. Dieser setzt Sein, Handeln und Leben gleich. Fügen wir noch den Begriff Arbeit hinzu, so lassen sich zahlreiche Passagen im *Empire* und in *Multitude* wie Paraphrasierungen des 21. Lehrsatzes des IV. Buchs der *Ethik* lesen: „Niemand kann begehren, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, ohne dass er zugleich begehrt, zu sein, zu handeln und zu leben,

das heißt wirklich zu existieren." Spinoza untersucht nun die Bedingungen, die das „Tätigkeitsvermögen des Körpers wie des Geistes vermehren oder vermindern".

Spinoza denkt in Graden, an Vermehrung und Verminderung der Wirkkraft der Körper und der Ideen. Der reale Prozess, in dem Körper wie Ideen als zwei Seiten einer Medaille eingehen, hat eine optimierende Richtung, die zu einer freien Gesellschaft führt, und eine depotenzierende, in der Konflikte und Hass sich wechselseitig aufschaukeln. Wenn also Negri und Hardt schreiben: „Verelendung mag zu Wut, Empörung und Widerstand führen, eine Revolte jedoch entsteht nur auf der Grundlage von Reichtum, das heißt eines Surplus an Intelligenz, Erfahrung, Wissen und Begehren" (N/H 2004; 239) so folgen sie damit Spinoza. Befreiung kann nur aus dem realen Prozess hervorgehen, den sie nach dem Vorbild der spinozistischen Ontologie als Arbeit im weitesten Sinne, als biopolitische Produktion bezeichnen. In diesem Zusammenhang lässt sich auch zeigen, wie spinozistisch Negri Foucault rezipiert. Er interpretiert nämlich dessen These, die Macht dürfe primär nicht als verbietend, sondern als produktiv aufgefasst werden, analog zum Tätigkeitsvermögen der Körper und Ideen. Wenn Spinoza die Macht der Menge anspricht, so meint *potentia multitudinis* das reale, im produktiven Prozess wirksame Vermögen der Menge. Macht des Staates oder Herrschaft des Kapitals wäre als bloße Gewalt zu verstehen und dergestalt im Machtbegriff gar nicht enthalten. Die von außen wirkende, repressive Gewalt – Negri verwendet dafür immer den Ausdruck Transzendenz – existiert im Horizont des spinozistischen Denkens nicht. John Holloway ist philosophisch (nicht nur) in diesem Punkt genauer. Seine Unterscheidung zwischen power-to-do und power-over benennt präziser den Gegensatz zwischen spinozistischer Wirkkraft (potentia) und der repressiven zerstörerischen Gewalt.

Kapital, Staat und der Teufel

Es existiert nun ein theoretisches Problem, dass die Rezeption von *Empire* und *Multitude* so erschwert, und bei manchen nur Kopfschütteln und Widerwillen ausgelöst hat. Das Negative, das Böse, oder in der Sprache der Theologie, der Teufel existiert bei Spinoza nicht. Stattdessen wirkt Mangel, Mangel an Sein, Mangel an Ideen, Mangel an adäquater Verknüpfung und Verbindung der Körper. Dieses Fehlen des Bösen – Hegel war darob entsetzt – lässt es nicht zu, Instanzen oder Institutionen jenseits des produktiven Flusses des Seins zu analysieren, ja als theoretisches Objekt überhaupt in den Blick zu bekommen. Es gibt im spinozistischen Denken kein Pedant zum abstrakten Wert und zum hegelschen Staat. Es existiert daher auch keine systematischen Entgegensetzungen, keine



Halberstadt

unvereinbaren und unlösbaren Konflikte. Die negativen Affekte sind zwar Gegenstand des spinozistischen Denkens, Hass und Krieg sind dem Denker der „Vereinigten Provinzen" nicht fremd. Aber da sich alles auf graduellen Mangel zurückführen lässt, gibt es keine prinzipielle Instanz, die eine freie Gesellschaft verhindern könnte. Da Mangel und Irrtum nur in Graden existieren, sind sie auch graduell zu überwinden. Diese Konzeption wird in der Literatur zu Spinoza, allen voran von Negri, als strenge Immanenz bezeichnet. Das Sein, nicht frei von Konflikten, kann nur sich selbst ordnen und verknüpfen, eine außer ihm stehende Instanz, die sich als Schema der Ordnung über den kreativen Seinsprozess legt und ihn geschichtsmächtig hemmt, ist undenkbar. Aus der Perspektive der strengen Immanenz können Kapital und Staat gar nicht begrifflich entwickelt werden. Eine zentrale These des *Empire*, das Empire habe kein Sein, es sei leeres Kommando, ist daher ohne spinozistische Ontologie kaum zu verstehen.

Indem Negri direkt an Spinoza anknüpft, steht er vor dem Problem, keine Denkmittel zu besitzen, um die Wirkmacht von Staat und Kapital zu diskutieren. Haben sie kein Sein, wie die Autoren des *Empire* immer wieder in unterschiedlichen Wendungen meinen, dann besitzen sie auch keine *potentia*, kein Tätigkeitsvermögen. Sie sind das Nicht-Denkbare der spinozistischen Philosophie. Ja noch mehr. Negri und Hardt haben gewaltige Probleme, den Ursprung und die Ausbreitung des repressiven Gegensatzes zur Multitude überhaupt zu erklären. Zwischen 1200 und 1600 wurde die Immanenz der Welt entdeckt, das Joch des Transzendenten abgeschüttelt, so konnten wir es in *Empire* lesen. Doch wie und warum traten die kraftlosen Schatten der repressiven Ordnung ins Leben? „Eine solche Revolution musste geradezu eine Gegenrevolution heraufbeschwören." (N/H 2000; 88) „... musste geradezu ...?" Zweifellos: Krieg, Herrschaft, Vernichtung und Unterdrückung sind derart evident, dass eine Begründung redundant erscheint. Und es war allemal entlastend, dass Hardt und Negri die geradezu zärtliche Vorliebe für Herrschaft und ihre Mechanismen durch ein Interesse an den Vermögen der Befreiung ersetzt haben. Doch letztlich bleiben das Ausmaß der Destruktion und die Auswirkungen der Unterdrückung in *Empire* unterbestimmt. Einmal scheint es, als ob die Multitude unter der leeren Hülle des Empire unversehrt arbeitet und lebt, im Nachfolgebuch *Multitude* hingegen wird eben diese als bloßes Projekt vorgestellt. „In diesem Buch, wie in allen Analysen Negris kommt es zu einem Aufeinanderprallen der Titanen: Ein machtvolles, monolithisches Kapital (Empire) steht einer machtvollen, monolithischen Menge gegenüber. Die Macht der jeweils anderen Seite scheint die andere nicht zu durchdringen." (Holloway 2002; 199). Im Nachfolgebuch *Multitude* argumentieren die Autoren weitaus vorsichtiger. Als wirksame und mächtige Gestalt kann die Menge nur existieren, wenn ihr ein politisches Projekt der Selbstkonstitution gelingt, und das ist bis dato nicht der Fall. Dieses Schwanken bezüglich des Ausmaßes von Herrschaft und Status der Multitude war auch schon vor *Empire* bei Negri und Hardt vorzufinden. Das Bild, die Multitude liege wie Samen unter dem Schnee des Empire stammt von 1997. Umgekehrt gibt es auch in früheren Schriften Negris Aussagen, die nahe legen, die Menge wäre bereits ein wuchernder, undurchdringlicher und ständig wachsender Dschungel.

Konstitution, Befreiung und das politische Projekt

Zugleich treffen Hardt und Negri viele richtige Aussagen über das Verhältnis von Herrschaft und Befreiung. Sie zeigen vor allem das wahre Verhältnis auf, denn die Herrschaft, das Empire, das tote Kapital, benötigt die lebendige Arbeit, die lebendige Arbeit jedoch nicht die Herrschaft. Diese Gedanken sind – auch – orthodoxer Marx. Es kann konkrete Arbeit, Gebrauchswerte ohne abstrakte Arbeit und Tauschwert geben, aber es kann keinen abstrakten Wert ohne lebendige Arbeit geben. Es kann Gesellschaft ohne Staat, aber nicht Staat ohne Gesellschaft geben. Es kann Konflikte ohne repressive, „transzendente" Repression geben, aber nicht repressive Ordnungen ohne Konflikte. Es ist kein Zufall, dass Negri, der bis über die äußerste Grenze hinaus um positive Rezeption aller AutorInnen und Theorien (bis hin zum Eklektizismus) bemüht ist, beim Thema Hegel kaum verhüllte Wut durchschimmern lässt. Denn Hegel lehrt uns, dass nicht nur der Herr den Knecht, sondern auch der Knecht den Herrn benötige, um zu sein und sich zu entwickeln; das ist Hegels perfide Botschaft. (3) Von dieser Dialektik, die uns an Herrschaft, Staat und Kapital kettet, die unserer Tun nur als blassen Schatten der Herrschaft erscheinen lässt, sollten wir uns mit *Empire* und *Multitude* verabschieden.

„Um entstehen zu können, bedarf die Multitude eines politischen Projekts." (H/N 2004; 239) Diese klare Aussage markiert gegenüber *Empire* eine nicht unbeträchtliche Verschiebung des Blickwinkels. Denn in *Empire* gibt es nicht wenige Passagen, die nahe legen, die Menge bedürfe gar keiner expliziten politischen Konstitution, als ob eine freie Gesellschaft mit dem produktiven Fluss des Tuns, mit der biopolitischen Produktion ihr Auskommen fände. In *Multitude* hingegen wird die Notwendigkeit eines expliziten Projektes postuliert, eines Projektes, das nicht einfach mit dem produktiven Sein der Menge gleichgesetzt werden kann. Allerdings haben die Autoren für die bewusste Institutionalisierung wenig in den Händen. In *Empire* und in weiten Passagen von *Multitude* verweisen sie gerade auf den unterirdischen, gar nicht repräsentierbaren, ja explizit formulierbaren Widerstand, auf Prozesse, die sich konsequenterweise einem Projekt entziehen. Wie sollen sich etwa die zahlreichen Flucht- und MigrantInnenströme, wie soll sich der Exodus, den Negri und Hardt immer wieder beschwören, eine explizite politische Form geben? Immerhin wurden im Schlussteil von *Empire* drei Forderungen erhoben, die in eine explizite politische Konstitution fließen könnten: Die Forderung nach Weltbürgerschaft, nach einem garantierten Grundeinkommen sowie nach Wiederaneignung, letztere bleibt allerdings vage.

Die Thematik der Konstitution hatte Negri schon in früheren Arbeiten aufgegriffen, aber m.E. niemals wirklich zufriedenstellend gelöst. Immer wieder versickert das Projekt der expliziten politischen Institutionalisierung im produktiven Strom des Seins: „Eine neue Konstitution ist darum heute *möglich*. Nur wird sie keine Konstitution sein. Und vielleicht ist das Ereignis schon eingetreten." (Negri 1998; 81) *Multitude* revidiert diese Aussage zumindest teilweise. Eine explizite politische Konstitution, eine neue reale Verfassung kann kein unterirdisches Projekt sein. Dies gestehen Hardt und Negri in *Multitude* auch offen ein und unterscheiden ganz konkret zwei Ebenen: Sie grenzen die „ontologische Multitude", das ist die kreative, schöpferische Multitude aus *Empire* von der „historischen Multitude" ab, die eigentlich erst durch eine explizite Konstitution, durch die bewusste Formulierung einer gesellschaftlichen Ordnung ins Leben treten kann. „Diese zweite Multitude ist politisch, und es bedarf eines politischen Projekts, um sie auf der Grundlage dieser Voraussetzung entstehen zu lassen." (Hardt/Negri 2004; 248)

Mit etwas leiser Ironie lässt sich bemerken, dass Hardt und Negri mit ihrer Forderung nach einem expliziten konstituierenden politischen Projekt über die Ebene der

spinozistischen *Ethik* hinaus gekommen und nun auf dem Terrain des *Politischen Traktats* angelangt sind. Der *Politische Traktat* war Spinozas letzte, leider unvollendet gebliebene Arbeit. Darin wirft er die Frage nach den Konstitutionsbedingungen einer freien Gesellschaft auf. Basis dafür ist seine Unterscheidung zwischen Naturzustand und Gesellschaftszustand. Um Missverständnisse zu vermeiden, muss man wissen, was Spinoza unter diesen Begriffen versteht. Der Naturzustand hat nichts mit dem traditionellen Gegensatz von Natur und Kultur zu tun. Der Gedanke, der Mensch sei aus der Ordnung der Natur herausgetreten und hätte sich eine zweite Natur geschaffen, ist Spinoza völlig fremd. Naturzustand meint einfach die Bedingungen und Verhältnisse des Seins. Daher kann der Naturzustand auch nicht aufgehoben werden. Im Gegenteil, gegen die Ordnung und Verkettung der Körper, der Ideen und Affekte kann nicht gehandelt werden. Eine politische Ordnung, die dies nicht berücksichtigt, ist zur Instabilität und zum Scheitern verurteilt. Das Empire wäre also ein derartiger Gesellschaftszustand, der gegen die Ordnung und Dynamik des Seins etabliert ist. Es ist also wieder der Hintergrund der spinozistischen Theorie, die dem ärgerlichen Ausruf Negris: „Sie haben die grundlegende Produktivität des Seins aus den Augen verloren!“ (Hardt/Negri 2000; 394) erst die sozialphilosophische Dimension verleiht.

Natur, Kultur und die gesellschaftliche Ordnung

Der Gesellschaftszustand muss so zu sagen als Fortsetzung des Naturzustandes begriffen werden, obwohl er als explizites politisches Projekt nicht mit diesem identisch ist. Spinoza zeichnet die Differenz zwischen Naturzustand und Gesellschaftsordnung zwar sehr knapp, zugleich sehr scharf. Das Ziel der gesellschaftlichen Ordnung ergibt sich aus den ontologischen Bedingungen, aus unserem Bestreben, unser Sein zu erhalten und zu optimieren. „Nichts Vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als dass alle in allem dermaßen miteinander übereinstimmen, dass gleichsam alle Geister und Körper einen Geist und einen Körper bilden und alle zugleich, soviel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten suchen und alle zugleich für sich den gemeinsamen Nutzen aller suchen.“ (Ethik IV. Buch, Lehrsatz 18, Anmerkung) Würden wir allein der Vernunft folgen, gäbe es gar keine Differenz zwischen Naturzustand und gesellschaftlicher Ordnung. Da wir jedoch ebenso von Leidenschaften bestimmt sind, stellt sich die Notwenigkeit expliziter gesellschaftlicher Institutionen.

Der leitende Begriff im *Politischen Traktat* ist jener des Rechts. Es gilt aus dem Status des Naturrechtes herauszutreten und ein explizites Recht zu institutionalisieren. Der Gesellschaftszustand ist nur als Rechtszustand denkbar. Auch hier ist es notwendig zumindest die Umrisse seiner Begriffe zu kennen, sonst ist das Missverständnis garantiert, zumal Spinozas Rechtsbegriff quer zur Tradition liegt. Auf den Punkt gebracht lautet nämlich seine Formel jus = potentia. Recht ist Macht und Macht ist Recht. Hier ist nochmals entschieden an den Sinn von Macht/potentia zu erinnern: Nicht einer Gewalt über Menschen und Dinge ist gemeint, sondern das Wirkvermögen, die reale Wirkkraft, power-to-do, der Körper und Ideen. Nur weil im Naturzustand die Möglichkeit der Übereinstimmung angelegt ist, nur deshalb ist ein Rechtszustand überhaupt möglich. Das institutionalisierte Recht der Gemeinschaft (Staat wäre ein irreführender Ausdruck) resultiert aus dem Zusammenschluss der Menge, aus der Verknüpfung der vielen Körper und Ideen: „Dieses Recht, das durch die Macht der Menge definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates.“ (PT Kapitel II, § 17) Das Recht wird nicht gesetzt, sondern entsteht als Resultante der vereinigten Vermögen. „Aus § 15 des vorherigen Kapitels ist klar, dass das Recht des Staates oder der höchsten Gewalten nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird. Gerade so wie im Falle eines einzelnen im Naturzustand hat auch der Körper und der Geist eines ganzen Staates so viel Recht, wie weit dessen Macht reicht.“ (PT, III: Kapitel § 2) (4)

Ich will es bei dieser blassen Skizze der spinozistischen Rechts- und Gesellschaftskonzeption belassen. Mein Resümee wird nun nicht mehr überraschen: Trotz aller Mängel, Unklarheiten ja irrigen Auffassungen, die Hardt und Negri in den beiden genannten Büchern entwickeln, kommt ihnen doch das große Verdienst zu, zumindest die Umrisse einer Spinozistischen Alternative zu allen Spielarten des Hegelmarxismus vorgelegt zu haben.

***Karl Reitter** ist Redakteur der Zeitschrift grundrisse, fährt gerne nach Indien, macht Musik und lebt in Wien. Zu erreichen ist er unter k.reitter@gmx.net*

Anmerkungen:

1) „Gute“ Kritik meint hier eine Kritik, die ihren Ansatz umfassend durchleuchtet, und nicht bloß gewisse Aspekte betont oder bestimmte Wendungen einfordert. Zur Empire-Debatte vgl. http://www.republicart.net/disc/empire/pinguin01_de.htm (Stand Januar 2003)

2) Es überrascht nicht, dass Hegel genau das Gegenteil behauptet: „Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in der alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben.“ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Band III, , Frankfurt/M. 1996, S. 167

3) Letztlich ist es das Abstrakte, Allgemeine, dem das Besondere zu opfern ist. „Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigentums als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert.“ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M. 1986, S. 191

4) Spinoza verwendet den Ausdruck „Imperium“.Diesen einfach mit Staat zu übersetzen ist natürlich irreführend. Imperium bedeutet Reich, Herrschaft, Befehl, Beherrschung, Gebot, jedenfalls nicht die der Gesellschaft entgegenstehende Instanz.

Literatur:

Hardt, Michael, Negri, Antonio: Die Arbeit des Dionysos. Berlin 1997
- Empire. Frankfurt/M. 2000
- Multitude Frankfurt/M. 2004

Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster 2002

Marx, Karl: Ökonomische Manuskripte 1857/58. Berlin 1983 (MEW 42)

Moreau, Pierre-François: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens. Frankfurt/ M. 1994

Negri, Antonio: Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin 1982
- Repubblica Constituente. Umrisse einer konstituierenden Macht, In: Umherschweifende Produzenten. Berlin 1998

Spinoza, Baruch de: (PT) Politischer Traktat, Latein-Deutsch. Hamburg 1994
- Die Ethik, Latein-Deutsch. Stuttgart

Die neoliberale Stadt

Von der Daseinsfürsorge zum Urban Management

Von Klaus Ronneberger

Im neoliberalen Umbau der Gesellschaft spielt der städtische Raum eine herausragende Rolle. Mit seinen Versorgungsstrukturen, Dienstleistungen und lokalen Machtsystemen dient er als Relais zwischen der allgemeinen staatlichen Ordnung und dem Alltagsleben. Der Kampf um die öffentlichen Güter wird deshalb auch ein Kampf um die Stadt sein.

Historisch betrachtet hat der Neoliberalismus in der Interaktion mit unterschiedlichen nationalstaatlichen Regulationsweisen und Machtkonstellationen einen Transformationsprozess durchlaufen: Gab es anfänglich bloß eine relativ abstrakte ökonomische Theorie, geht es den neoliberalen Intellektuellen in den 1970er Jahren zunächst um die aktive Demontage des fordistischen Regimes. Später entwickelt sich dieses Projekt zu einem marktförmig orientierten Regulationsmodell, das nicht nur ungehemmtes ökonomisches Wachstum anstrebt, sondern auch gesellschaftliche Widersprüche zu managen versucht.

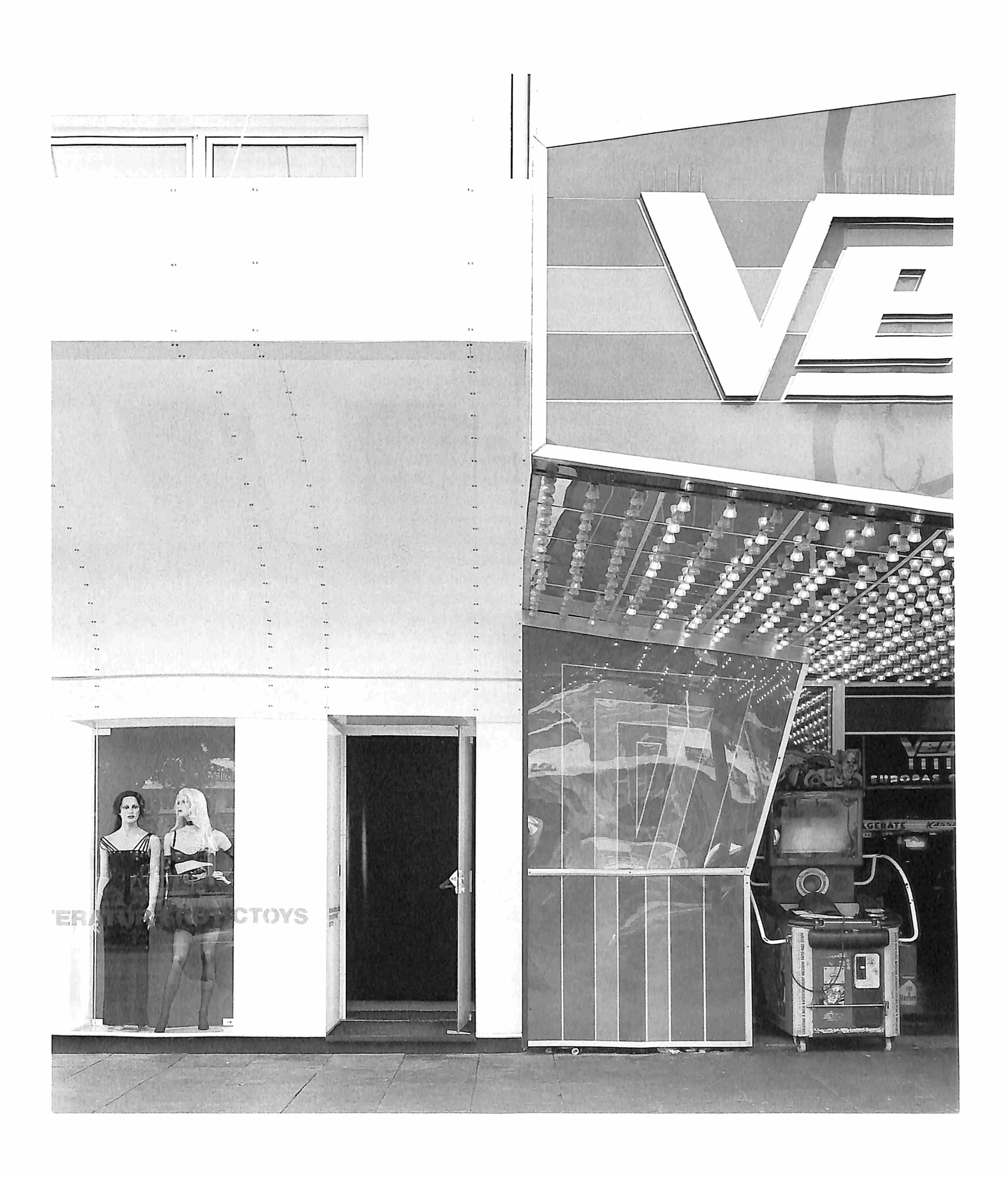
Im Fall von Deutschland besteht eine Ungleichzeitigkeit gegenüber den angloamerikanischen Ländern. Die vollständige Ausbildung des Fordismus fiel hier historisch mit der säkularen Krise dieser Regulationsweise zusammen. Der zögerlichen Durchsetzung des fordistischen Modells folgte der fast ebenso zögerliche Abschied vom Versprechen „immerwährender Prosperität" und „sozialer Partnerschaft". Das gesellschaftspolitische Klima und die Alltagspraktiken der 1970er und 1980er Jahre waren – material und ideologisch – weiterhin stark von fordistischen Vorstellungen geprägt. Man kann im Vergleich zu den USA oder Großbritannien für diesen Zeitraum sogar von neokorporatistischen Konsensstrategien sprechen, die implizit an der Idee des Wohlfahrtsstaates festhielten. Erst seit Mitte der 1990er Jahren vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel, indem sich auch die Abkehr von der hundertjährigen Tradition des deutschen Sozialstaatsdenkens abzeichnet.

Das neoliberale Projekt folgt allerdings keiner konsistenten Logik: Prozesse staatlicher Deregulierung und Privatisierung gehen einher mit einer Aufrüstung des Sicherheitsstaates, die Auflösung von überkommenen Klassenlagen wird kontrastiert durch eine verstärkte strukturelle soziale Ungleichheit. Der Neoliberalismus bleibt in sich hochgradig widersprüchlich. Die offensichtliche Diskrepanz zwischen Doktrin und Realität legt es nahe, nicht von einem neuen kohärenten Vergesellschaftungsmodell, sondern eher von einem Prozess der „Neoliberalisierung" zu sprechen. Das lässt sich auch und gerade am städtischen Raum zeigen, der im Kapitalismus stets einen doppelten Charakter besitzt: Einerseits fungiert er als Produktivkraft, der Wellen der Industrialisierung auslöst, andererseits stellt er ein soziales Verhältnis dar, das den Alltag der Menschen organisiert und reproduziert.

Kurze Geschichte der Vorsorge-Stadt

Zunächst ein Blick in die Vergangenheit. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entsteht eine „neue Landschaft des Sozialen" (Gilles Deleuze), die weit über die bis dahin übliche Praxis der karitativen Fürsorge hinausreicht. Als Reaktion auf die anwachsende Armut gewinnt die „soziale Frage" im Regierungsdenken an Bedeutung. Das Phänomen der Armut erscheint nicht mehr nur als notwendige Begleiterscheinung ökonomischer Gesetzmäßigkeiten oder als individuelle Schuld, sondern als Problem, das durch staatliche Interventionsmaßnahmen reguliert werden kann und muss. Mit der Durchsetzung des Arbeitsrechts und des Versicherungssystems wird das „liberale" Regierungsmodell durch ein „soziales" abgelöst, das den Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit befrieden und die Folgen der Armut kompensieren soll. Statt der Vorstellung einer Gesellschaft konkurrierender Individuen dominiert nun die Idee der Solidargemeinschaft, die jedoch weniger auf sozialen, sondern vor allem auf völkisch-nationalen Kriterien basiert. Zwar ist der Ausbau des Sozialstaates auf gesellschaftliche Auseinandersetzungen zurückzuführen, strategisch gesehen geht es jedoch gerade darum, das „Politische" dem „Sozialen" unterzuordnen.

Es entsteht eine neue „politische Positivität", die Francois Ewald mit dem Begriff „Vorsorgestaat" zu umschreiben versucht. Er begreift die Ablösung des liberalen Modells nicht nur als tiefen Einschnitt in das Rechtssystem, sondern auch als Novum in der Konstitutionsweise des modernen Kapitalismus. Mit Hilfe des Sozialversicherungssystems und der damit verbundenen



Risikoverteilung sollen die Industrie in die Gesellschaft integriert und auftretende Belastungen sozialisiert werden. Zugleich handelt es sich bei dem Vorsorgestaat um eine präventive „Biomacht“. Die Geburten- und Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau und die Lebensdauer werden zum Gegenstand staatlicher Kontroll- und Regulierungsprogramme. Die Bevölkerungspolitik gewinnt angesichts sozialmedizinischer und eugenischer Paradigmen eine neue Systematik und Rationalität. Über verschiedene Institutionen versucht der Staat die Individuen vor sich selbst zu schützen und eine ständige Verbesserung ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft zu erreichen.

Dieser Logik folgt auch die städtebauliche Moderne, die sich aus der Kritik an der Mietskasernenstadt der Gründerzeit entwickelt. Das liberale Stadtmodell wird nun für Bodenspekulation, hygienische Missstände und Wohnungsnotstand verantwortlich gemacht. Gerade was die Geschichte des „sozialen Wohnungsbaus“ und der kommunalen „Daseinsfürsorge“ anbetrifft, lässt sich in Deutschland eine erstaunliche Kontinuität von der Weimarer Republik über den Faschismus bis zu den fordistischen Modernisierungskonzepten der Nachkriegsära beobachten.

In den 1970er Jahren wird dieses Vergesellschaftungsmodell von Krisentendenzen erfasst, die schließlich zum Ende des „goldenen Zeitalters“ des Fordismus führen. Viele Regierungen in der westlichen Welt beginnen sich neoliberalen Konzepten zuzuwenden, die für einen neuen Kurs plädieren: Abbau staatlicher Interventionen und Subventionen zugunsten von Wettbewerb, Steuersenkungen und Reduzierung der Sozialausgaben sowie eine restriktive Geldpolitik. Die neue Formel lautet: Deregulierung, Flexibilisierung, Privatisierung.

Die damit einhergehende Restrukturierung des städtischen Raums vollzieht sich in zweifacher Weise: Zum einen sind die Städte in eine ökonomische Umwelt „eingebettet“, die zunehmend instabil wird. Man denke nur an die spekulativen Bewegungen des Finanz- und Immobilienkapitals, die flexiblen Standortstrategien der multinationalen Konzerne oder den verstärkten Konkurrenzdruck zwischen den metropolitanen Regionen. Solchen ökonomischen Unsicherheiten versuchen die meisten städtischen Administrationen dadurch zu begegnen, dass sie alle verfügbaren Ressourcen mobilisieren und aufwändige Marketingkampagnen initiieren, die Investitionen und Jobs bringen sollen.

Zum anderen kommen neoliberale Konzepte direkt in den kommunalen Entwicklungsprogrammen zum Tragen. Die Städte werden zu Laboratorien für institutionelle Innovationen und politisch-ideologische Projekte: Sonderwirtschaftszonen, lokale Steuernachlässe, städtische Entwicklungsgesellschaften. Die neuen Zauberworte heißen nun Public-Private-Partnerships, Lean Administration, Cross Border Leasing, Business Improvement Districts und dergleichen mehr.

Die Produktion ungleicher Räume

Fast durchgängig definieren sich lokale Administrationen heute als dynamisches Management des „Unternehmens Stadt“. Diese Ausrichtung bringt neue Territorialstrategien mit sich. So treibt man den Ausbau der Kernstadt zur Konsum- und Erlebnislandschaft für einkommensstärkere Bevölkerungsgruppen und Touristen voran. Dafür wird auch das Modell der europäischen Stadt in historischen Kulissen wiederbelebt. Daneben fördert man am Rande der Zentren verdichtete Raumeinheiten, die in irgendeiner Weise Arbeiten, Wohnen, Einkaufen und Unterhaltung vereinen. Parallel dazu zieht sich die kommunale Administration aus der gleichmäßigen Verantwortung für die gesamte Stadt zurück. Diese Strategie folgt der Logik einer Standortkonkurrenz, die den Stadtraum durch die Aufwertung einzelner Fragmente hierarchisiert. Man kann deshalb von einer Politik der privilegierten Orte sprechen. Die Abwendung vom etatistischen Solidarprinzip und die Mobilisierung des Raums als strategische Ressource sind die entscheidenden Merkmale der neoliberalen, „unternehmerischen“ Stadt,

Eine grundlegende Eigenschaft des Kapitalismus besteht darin, regionale Ungleichheiten immer wieder neu herzustellen und zu fixieren. Er erzeugt eine Landschaft, die für eine gewisse Zeit dem jeweiligen Entwicklungsmodell entspricht, um sie dann im nächsten Zyklus wieder zu zerstören. Insbesondere bei großen Akkumulationskrisen, zu denen es in den letzten zweihundert Jahren immer wieder gekommen ist, stellen die Organisierung neuer territorialer Arbeitsteilungen oder die Erschließung dynamischer Regionen mögliche Lösungen dar, um überschüssiges Kapital und überschüssige Arbeit zu absorbieren. Das Umleiten von Kapitalströmen hinterlässt in den tradierten Raumstrukturen Spuren der Verwüstung in Form von aufgegebenen Fabriken, Investitionsruinen und entvölkerten Stadtquartieren. Zugleich ist es Ziel dieser Restrukturierung, mit einer neuen Raummatrix der Arbeitsteilung den nächsten Wachstumsschub einzuleiten.

Zwar gehört die ungleiche räumliche Entwicklung zum festen Bestandteil kapitalistischer Verwertungszyklen, aber es lassen sich unterschiedliche staatliche und politische Regulationsmuster im Umgang mit diesem Phänomen feststellen. Exemplarisch dafür ist die gegenwärtige Debatte um die „schrumpfenden Städte“ in Deutschland.

Im Fordismus war der Vergesellschaftungsprozess in der Bundesrepublik von Raumkonzepten beeinflusst, die darauf abzielten, bestehende räumliche Ungleichheiten auf nationaler Ebene als Ungleichzeitigkeit zu fassen und aufzuheben. Ausgehend von der Annahme, dass das nationale Territorium als Ganzes die entscheidende Einheit darstellt, wollte man durch ein Gerüst von „zentralen Orten“ gleichmäßiges Wachstum herstellen und bestehende sozialräumliche Disparitäten beseitigen. Angestrebt wurden die „Einheitlichkeit der Lebensverhältnisse“ und eine gesamtwirtschaftlich ausgewogene Wohlfahrtssituation auf der Grundlage einer prosperierenden Ökonomie. Die neoliberalen Konzepte setzen dagegen auf die mobilisierende Wirkung ungleicher Räume und wenden sich deshalb gegen Transferleistungen. Sozialräumliche Segregation und ausgeprägte Klassenhierarchien gelten als natürliche Begleiterscheinungen einer liberalproduktivistischen Stadtgesellschaft. Gerade niedergehende Regionen und Städte erweisen sich als ideales

Terrain für neoliberale Experimente. Die Behauptung, die „schlanke Stadt" lasse sich optimal über die Selbststeuerung des Marktes und den Ideenreichtum autonomer Marktsubjekte regulieren, entspricht zwar nicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sie trägt jedoch dazu bei, noch bestehende Reste fordistischer Konsensstrukturen zu diskreditieren und zu demontieren.

Regieren durch Gemeinschaft

Das neoliberale Projekt nimmt auch Formen der Kritik am autoritär-bürokratischen Wohlfahrtsstaat auf. Die damit verbundenen neuen Machttechnologien zielen darauf ab, soziale Risiken zu individualisieren, vormalige Schutzrechte abzubauen und die Menschen der Selbstregulation zu überantworten.

Eine Variante davon bildet das „Regieren durch Gemeinschaft". Dieses Modell kommt unter anderem in so genannten Problemquartieren zum Einsatz. Durch die Stärkung lokaler Mitwirkungsrechte und die Einbeziehung der Anwohner bei Entscheidungen, die ihr eigenes Leben betreffen, sollen die selbstaktivierenden Fähigkeiten der Betroffenen gefördert werden. Das mag auf den ersten Blick erstaunen, handelt es sich doch um marginalisierte Gruppen, die bislang eher dem strengen Reglement staatlicher und fürsorgerischer Institutionen unterlagen. Aber auch auf diesem sozialen Feld lassen sich neuerdings Interventionstechniken beobachten, die auf „Empowerment" setzen. Das Schlagwort steht vor allem für Eigenverantwortlichkeit gegenüber dem eigenen Dasein und Mitverantwortung für das Gelingen oder Misslingen von Gemeinschaftlichkeit.

In der Bundesrepublik finden sich solche Vorstellungen auch unter dem Begriff des „aktivierenden Staates" wieder. Die Befürworter des Konzepts setzen sich damit ausdrücklich vom Modell des „schlanken Staates" ab, der sich ihrer Meinung nach lediglich auf die Reduzierung öffentlicher Aufgaben beschränkt. Ausgangspunkt ist im Gegensatz zur neoliberalen Programmatik von Thachter oder Reagan nicht allein das für sich selbst verantwortliche Individuum, das sich auf dem Markt zu behaupten hat, sondern ein in vielerlei Hinsicht gesellschaftlich aktives Individuum. Der „aktivierende Staat" soll im Unterschied zum fordistischen Interventionsstaat die Gesellschaft nicht direkt steuern, sondern ihr bei der „Selbstentfaltung" moderierend zur Seite stehen. Während das fordistische Regime auf die Kontinuität der Lebensläufe und Statussicherung der Individuen ausgerichtet war, zielt die Idee des aktivierenden Staates auf eine Regulation biografischer Brüche.

Genau darauf kommt es dem Programm „Soziale Stadt" an, das eine Verbesserung der Lebenssituation von Menschen in benachteiligten Stadtquartieren erreichen soll. Hatte der Zentralstaat die Städte bereits seit den achtziger Jahren zur kommunalen Selbsthilfe gezwungen, so verlagern diese nun ihrerseits teilweise die Verantwortung für die ökonomische und soziale Entwicklung auf die einzelnen Quartiere. Dabei wird die Notwendigkeit der Aktivierung quartiersspezifischer Ressourcen und der „Selbstorganisation" von Bewohnern geradezu beschworen. Eine lokale Verankerung von sozialpolitischen Strategien und eine größere Selbstbestimmung der Stadtbewohner war von Bürgerinitiativen schon in den 1970er Jahren gefordert worden. Allerdings hat sich seitdem der politische Kontext gänzlich verändert: Angesichts der Reduzierung sozialer Infrastrukturen und der wachsenden Verknüpfung von Unterstützungs- und Zwangsmaßnahmen führt die Aufforderung zur Selbstorganisation nicht zu einer Zunahme von sozialen und politischen Rechten, sondern fördert eher das neoliberale „Regime des Selbst". Für viele Betroffenen erweist sich die propagierte Selbstverantwortlichkeit im Kern als neue Zumutung. Denn mit der Umstellung der Sozialprogramme auf Eigeninitiative entfallen auch stabile Sicherheitsmechanismen, die viele Menschen durchaus als entlastendes Moment bei ihrer Lebensführung zu schätzen wissen. In der Alltagspraxis reduziert sich deshalb das Idealbild der selbsttätigen Gemeinschaft auf ein flexibel-normalistisches Sparmodell, das der öffentlichen Hand möglichst wenig Kosten verursachen und durch die Stärkung der Eigenverantwortung die Krise der staatlichen Interventionspraxis bearbeiten soll.

Der Kampf um öffentliche Güter

Das Programm der „Sozialen Stadt" gehört letztlich zu der Vielzahl von Regierungsprojekten, die alle unterstellen, dass Individuen nur dann frei sind, wenn sie sich für Eigenverantwortung entscheiden: private Vorsorge, lebenslanges Lernen, aktives Altern und dergleichen mehr. Jede dieser Varianten einer selbstverantwortlichen Lebensführung gilt zugleich als soziale Pflicht, der der Einzelne im Interesse der Gemeinschaft nachzukommen hat. Man darf solche Konzepte deshalb nicht als „Entstaatlichung" begreifen. Denn wer sich den Empowerment-Strategien verweigert, wird durch den Entzug finanzieller Mittel und den Druck der Behörden daran erinnert, dass „Fremdführung" sehr wohl zum Bestandteil neoliberaler Regierungstechniken gehört.

Das Modell der „Vorsorge-Stadt" steht vor seinem Ende. Es handelt sich dabei um einen säkularen Einschnitt. Die neoliberalen Programme scheinen an die Traditionen der Gründerzeitstadt des 19. Jahrhunderts anzuknüpfen. Allerdings mit dem Unterschied, dass sich die gegenwärtigen Herrschaftsmechanismen und Subjektivierungsweisen in der Auseinandersetzung mit der fordistischen Vergesellschaftung herausgebildet haben. Insofern kann es nicht zu einer Rückkehr des klassischen Liberalismus kommen. Die veränderten materiellen und ideologischen Bedingungen entziehen auch einer Gesellschaftskritik den Boden, die aus einer verschleppten fordistischen Logik heraus agiert und auf die „Solidargemeinschaft" und dergleichen mehr setzt. Eine Rückkehr zum Fordismus ist weder möglich noch wünschenswert. Den Kampf um öffentliche Güter gilt es unter Bedingungen zu führen, die den postfordistischen Lebensbedingungen Rechnung tragen. Die Frage ist, wo sind die Bruchstellen der neoliberalen Alltäglichkeit und welche neue Formen sozialer Kollektivität artikulieren sich im städtischen Raum?

Klaus Ronneberger *lebt in Frankfurt und arbeitet in der Gruppe Nitribitt/Frankfurter Ökonomien. In Fantômas 3 schrieb er über Schurkenstaaten und gefährliche Klassen.*

zäsuren im körper

gesund- und kranksein im postfordismus: über ungleiches leben und sterben, kranke und riskante im normalisierungsprozess und den code sich verändernder gesundheitspraktiken. verkörperung als effekt und füllung neoliberaler verwerfungen.

- ☐ *feyerabend* zu flexiblen zonen „gesunder normalität" und ihrer verbindung mit pharma, marketing und selbsthilfe.
- ☐ *brunnett* über den kulturellen bedeutungszuwachs „gesunden" verhaltens und was das mit postfordismus zu tun hat.
- ☐ *navarro* über den zusammenhang von lebenserwartung und sozialer ungleichheit.

Identitätspolitik in der Peripherie

Über Kranke und „Riskante" in der Normalisierungsgesellschaft

Von Erika Feyerabend

Krankheit und Gesundheit sind ein Dauerthema. Über Präventionsgebote und biomedizinische Risiko-Klassifikationen erweitert sich der Kreis der von Krankheit Betroffenen oder Bedrohten stetig. Auch die Zeitschriften und Kampagnen der unzähligen Selbsthilfeorganisationen mobilisieren die Öffentlichkeit. Die Normalitätszonen werden neu vermessen und verlaufen nicht mehr an klaren Grenzlinien zwischen „normal" und „pathologisch". Erika Feyerabend zeigt auf, wie Kranke und „Riskante" in den strategischen Allianzen von Pharmakonzernen, Marketing-Firmen und Selbsthilfe-Organisationen „gesellschaftsfähig" werden sollen.

Das System der Krankenbehandlung expandiert seit Jahrzehnten und die Allzuständigkeit der Medizin ist kaum mehr zu überbieten. Praktische Heilbehandlungen sind lang nicht mehr ihr Kerngeschäft. „Die Krankheitsterminologien" wachsen „mit der Medizin, und der Begriff der Gesundheit wird zugleich problematisch und inhaltsleer. Gesunde sind, medizinisch gesehen, noch nicht oder nicht mehr krank oder sie leiden an noch unentdeckten Krankheiten". (1) Das gesamte Leben wird zum „Risiko" – und zur „Präventionschance". Wer kennt sie nicht, die ständige Sorge um ausreichende Vitaminzufuhr, um zulässige Alkoholrationen, um notwendige Leibesübung? Die individuelle Überwachung des eigenen Körpers in Gestalt von Früherkennungsprogrammen für Blutfettwerte oder Brustkrebsrisiken ist zum privaten Markt und – je nach Alter – zur staatsbürgerlichen Pflichtübung geworden. Die Konstruktion „genetischer Risiken" für Krebserkrankungen oder Stoffwechselstörungen werden die Gefahrenzonen, in denen man sich wähnt in den nächsten Jahren um ungeahnte Dimensionen erweitern. Lange wurde der kranke Körper im klinischen Blick aus geringer Entfernung ohne die sozialen Kontexte der Kranken betrachtet. Heute hat die moderne Biomedizin ihren Fokus erheblich erweitert ohne ihren Monopolanspruch in Sachen Krankheit und Gesundheit zu verlieren. Sie kümmert sich nicht nur um den physischen Körper, sondern um Lebensstile und Alltagsbewältigungen, psychische Probleme, Paarbeziehungen und sexuelle Lust oder Pein. Diese Beobachtungen in ganzen Bevölkerungsgruppen und PatientInnenkollektiven werden ausgewertet und führen zu statistischen Normen, die „verantwortungsvolles" Gesundheitsverhalten abstecken und weniger *regelgerechtes* sondern *regelmäßiges* Benehmen innerhalb der Bezugsgruppe konstruieren. Wer aus dem Rahmen fällt, wird pathologisiert am Maßstab „riskanter" oder als krank definierter physiologischer und verhaltensbezogener Parameter – und so in seiner gesamten Lebensführung selbst verantwortlich für Normalitätsvergehen aller Art.

Aufforderung zum Selbstmanagement

Der medizinische Blick bleibt strikt individualisierend. Selbst dort, wo expertengestützt Arbeitsstress als „Herzinfarktrisiko" oder Schadstoffe als „krebserzeugend" anerkannt sind, wird private Bewältigung gefordert. Das Anti-Stress-Training der Krankenkasse und die genetische Risikoklassifikation mit einer ganzen Kaskade von individuellen Verhaltensangeboten sollen helfen. Eine solche Medizin braucht sprechende, erziehbare, einsichtige, PatientInnen und solche, die es zu werden fürchten. Das Arzt-Patient-Verhältnis bleibt unter biomedizinischer Leitung, es wird aber zum Selbstmanagement. „Mündig" ist, wer sein „Risiko" kennt und aus dem reichhaltigen Angebot biomedizinischer Beobachtungskunst und Verhaltensrepertoires das Passende auswählt. Diese flexiblen Normalisierungsstrategien basieren weniger auf einer dichotomen Trennung zwischen „gesund" und „krank", „normal" und „pathologisch" und zielen auch nicht auf eine dauerhafte Ausgrenzung klar definierbarer „Abweichler/innen". Auch chronisch Kranke oder Menschen mit Behinderung sind eingeladen, in die Mitte der Gesellschaft zu gelangen – durch selbstoptimierendes und selbstregulierendes Krankheitsmanagement. Die Angst, Teil eines komprimierten Negativpools zu werden, ist allerdings ständig vor Augen. Wer diesem Imperativ der Selbstoptimierung trotz chronischer Krankheit nicht folgen will, wird es schwerer haben als renitente „Noch-Nicht-Kranke" in die Normalitätszone zu gelangen und dauerhaft dort zu bleiben. Gesellschaftliche Anerkennung können chronisch Kranke und Menschen mit Behinderung auch ernten,

wenn sie im Sinne zukünftiger Gesundheitszugewinne für nächstfolgende Generationen an Forschungsvorhaben teilnehmen – eine zusätzliche Ebene sozialverträglicher Bekümmernis um Gemeinwohl und Kostensenkung.

Strategische Allianzen

Für Pharmaunternehmen ist der Gesundheitssektor eine unschlagbare Profitzone. Die Top 10 der Branche verzeichnen umsatzbezogene Nettogewinne von 18,5%, begleitet von Klagen über Budgetierung und hohe Forschungskosten aus den Konzernetagen. Wirklich neue Wirkstoffe werden selten ge- bzw. erfunden. Die Branche konzentriert sich auf den Markt der Blockbuster, die in immer neuen Darreichungsformen angeboten werden. Jedes große Unternehmen verkauft Antidepressiva wie Prozac oder ein Statin, um den Cholesterinspiegel zu senken. Die Konkurrenz um die Endverbraucher – MedizinerInnen und PatientInnen – lässt 30% ihres Umsatzes ins Marketing fließen, doppelt so viel wie in die Forschung. Zahllose Pharmareferenten besuchen MedizinerInnen in Kliniken und Praxen täglich, um in 4 Minuten ihre Produkte zu bewerben und Werbegeschenke zu verteilen. Eine Studie in den USA kommt zum Ergebnis: Je mehr „Geschenke" jemand erhält, desto häufiger glaubt er oder sie, dass Pharmareferenten keinen Einfluss auf ihr Verschreibungsverhalten haben. (2) Etwa ein Kilogramm Papier in Form von Fachpresse mit Anzeigen und „bahnbrechenden" Studien bekommt jede Ärztin täglich. Weiterbildungsseminare werden zu 100% von der Industrie finanziert, kein Fortbildungskongress findet ohne Pharmasponsoring statt. Strategische Allianzen zu wissenschaftlichen Fachgesellschaften, die Therapieempfehlungen aussprechen sind ebenso beliebt wie intensive Kontakte zu Autoren von medizinischen Leitlinien, die zu 87% mit jenen Pharmafirmen kooperieren, deren Produkte sie empfehlen. (3) Vorteilhaft für Pharmamultis sind klinische Studien. Die öffentlichen Kliniken bessern über Kopfgelder ihren Etat auf, DoktorandInnen erwerben ihren Titel, Pharmaunternehmen gestalten das Studiendesign mit und publizieren nur betriebswirtschaftlich vorteilhafte Ergebnisse.

Reformierte Werbetaktiken

Auch die Marketingbranche profitiert. Als aussichtsreich gilt heute das Direktmarketing am Kunden. Der Wille zur Selbstoptimierung und die Angst vor Normalitätsverlust wird kostspielig und ideenreich mobilisiert. Das Potenzmittel Viagra wurde von Pfizer mit 112 Millionen Dollar in den Vereinigten Staaten beworben, für das Magen-Darm-Präparat Nexium veranschlagte Astra-Zeneca 257 Millionen Dollar im Werbeetat. In Europa ist offenes Marketing für verschreibungspflichtige Medikamente (noch) nicht zulässig. Um so wichtiger sind Adressdateien von potentiellen KundInnen und Daten über das ärztliche Verschreibungsverhalten. Firmen wie GMS Health in Frankfurt dokumentieren mit dem Pharmagroßhandel jeden Arzneimittelabruf in jeder deutschen Apotheke, aufgeschlüsselt nach Regionen, Stadtteilen und Fachgebieten. Eine andere Strategie versucht der Konzern Lilly mit einem Marketingkonzept für das Mittel Zyprexa in Italien. Fast 70% der schizophrenen Patienten inklusive Psychiater, Sozialarbeiter und Familien wurden eingeladen,



Halberstadt

den Krankheitsverlauf in eigens entwickelte elektronische Tagebücher einzutragen, um Vertrauen in das neue Präparat und die Mitmachbereitschaft der PatientInnen (compliance genannt) zu erhöhen. Besonders chronisch Kranke, die über lange Zeit Medikamente konsumieren, haben einen hohen, ökonomisch taxierten „Lebenszeit-Wert", der die Werbeausgaben unter Berücksichtigung einer limitierten Patentlaufzeit wieder einspielen kann. Eine langfristige Bindung dieses profitablen PatientInnenkollektivs wird durch Erziehung, Hilfe beim Krankheitsmanagement inklusive Lebensstilkonzepten erzielt. Wer nicht für sein Produkt werben darf, macht Aufmerksamkeitskampagnen für Krankheiten, die zum Medikament passen. Guerilla-Marketing, das von den Werbestrategen mit dem „brillanten Guerilla-Taktiker" Che Guevara assoziiert wird, findet vor allem im Internet statt. Außerhalb der Reichweite des Arzneimittelverbotes werden Websites aufgebaut und Fachkräfte angeworben, um in Internetforen neueste Studienergebnisse und Produkte einzubringen.

Mittlerweile unterhalten auch Universitätskliniken, Forschungsinstitute und Förderorganisationen PR-Abteilungen. Hier wird die ideologische Rechtfertigung für den Verbrauch öffentlicher Ressourcen organisiert, professionelle Sonderrechte gesichert und gesellschaftliche Konflikte durch die Herstellung sozialer Zustimmung vermieden. Auch Wissenschaft ist heute medialisiert und funktioniert mit der Symbolsprache kommerzieller Werbung. In der Welt des biowissenschaftlichen Infotainments wird Hoffnung auf neue Medikamente und die Lösung verbliebener Menschheitsprobleme offeriert. Das popularisierte wissenschaftliche Wissen mit sprechenden Metaphern und alltagstauglichen Bildern strukturiert nicht nur die Wahrnehmung aller – sondern auch die Wissenschaft selbst. Kriterien für neue Forschungsprojekte sind nicht mehr nur die behauptete klinische Verwertbarkeit, sondern auch die potentielle Medienwirksamkeit. Aus einer „diskursiven Überbietungsdynamik" (Peter Weingart) können ganze Forschungsprogramme abgeleitet werden, wissenschaftliche Medienstars und politischer Handlungsdruck entstehen.

Das „Selbst" und seine Helfer

In Deutschland sollen rund 3 Millionen Menschen in rund 70.000 Selbsthilfegruppen aktiv sein, vor allem im medizinischen Bereich. Der Gründungsmythos der Patientenselbsthilfe ist mit der Aura der Opposition versehen: PatientInnen werden selbstbewußt, öffentlich sichtbar und organisieren die Belange zuvor marginalisierter chronisch Kranker und Behinderter. Allein die Struktur des Selbsthilfesektors folgt jedoch strikt der gegebenen Ordnung: Ob Diabetes, Parkinson, Brustkrebs oder Antitrypsin-Mangel, jede biomedizinische Klassifikation bringt eine passende PatientInnenorganisation hervor. Das bietet viele Anschlüsse für die erwähnten AkteurInnen und Praktiken. Selbsthilfe-Organisationen sind ein Umschlagplatz zwischen den Systemen Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und der Öffentlichkeit der Massenmedien geworden. Die Biowissenschaften können ihr spezifisches Wissen popularisieren und konfliktive Forschungsvorhaben im Konsens mit „Betroffenen" organisieren. Die Gesundheitsindustrie inklusive PR-Branche trifft auf Kollektive, die ohne



Halberstadt

Streuverluste beworben werden können – für Medikamente, Diagnosen, neue Krankheiten, klinische Studien oder politische Anliegen wie die Liberalisierung von Werbeverbot und PatientInnenschutz. Die Betroffenheitsentgrenzung – „Kommen Sie mal in diese Situation!" – greift effektiv und unerbittlich. Die Association of British Pharmaceutical Industry (ABPI) entsendet „Bodentruppen in Form von Patienten-Unterstützergruppen und Professionelle (...). Politische, ideologische und professionelle Verteidiger hoher Schutzstandards könnten geschwächt werden, um Platz zu machen für die ABPI und ihre forschungsfreundlichen Regulationsvorschläge". (4)

Seit Interferone profitabel hergestellt werden können, arbeitet das „Industrieforum Multiple Sklerose", eine Assoziation namhafter Interferonhersteller und PR-Agenturen, mit der Deutschen Multiple Sklerose Gesellschaft zusammen. Im PatientInnenverband empfehlen ExpertInnen Wirkstoffgruppen und schüren Hoffnung auf neues wissenschaftliches Wissen wie Stammzell-Forschungen. Gemeinsame Aufmerksamkeitskampagnen machen die „Multiple Sklerose" bekannt. Werbeträger ist ein junges, gesundes und allen ästhetischen Ansprüchen genügendes Liebespaar. So werden rein affirmative Normalitätsansprüche und Phantasien in die Öffentlichkeit transportiert, die die Wahrnehmung von MS-Kranken wie der noch „Gesunden" formt.

Der „Reizdarm" wird gerade als „Problem" vermarktet. Das „ungute Gefühl im Bauch" wird zum behandlungswürdigen Syndrom, das 20% der Bevölkerung plagen soll. Das behauptet Novartis – und liefert ein neues Medikament (Zelmac), finanziert die Interessengemeinschaft zum Reizdarm (IBS) und initiiert mit „IBS Woman" eine europäische Aufklärungskampagne. Eine gemeinsame Veranstaltung in Madrid stellt das Syndrom, die beeinträchtigte Lebensqualität der Betroffenen, die gesundheitsökonomischen Folgen des Reizdarmsyndroms vor und unterstreicht die Notwendigkeit weiterer Forschung. Die deutsche Reizdarmselbsthilfe e.V. gewährt unterstützenden Firmen Kommunikationsrechte und gibt – mit Zustimmung der Betroffenen – Adressen weiter. (5)

Professionalisierte Kranke

Selbsthilfe-Organisationen werden aber nicht einfach in die strategischen Allianzen integriert und als soziale Form für rein wirtschaftliche und wissenschaftliche Interessen attraktiv. Sie zielen auf das „Selbst" der Riskanten oder Kranken und bringen eine umgreifende Identität hervor. Unter der Maxime „eigener Betroffenheit" entsteht eine Lebensform, die den Glauben an das „Stigma" der chronischen Krankheit, Behinderung oder Befindlichkeitsstörung „zur Basis der Selbst-Verwirklichung" macht." (6)

Im Innern des Selbsthilfe-Kollektivs präferieren professionalisierte Kranke ein bestimmtes Verhaltensmuster von Offenbarung und Bekenntnisse über ihren Alltag, Sinnerfahrung und angemessener Haltung in Bezug auf das eigene Ich. In Verbandszeitschriften wird über Lebensgeschichten der „Stolz" auf die Krankheit offenbart. Erzählungen von Kranken demonstrieren, dass auch sie es schaffen können, in die Welt der normal Akzeptierten vorzudringen. Hier wird als privat und intim Empfundenes (Umgang mit Inkontinenz oder Sexualität) zum Kollektivgut und professionell kommentiert. Eine literarisch definierte Welt entsteht, in der Produkte und Daseinsrezepte aller Art veröffentlicht werden können. Die Zeitschriften des Selbsthilfesektors haben rund 3 Mio. Leserinnen und formieren einen eigenen Diskurs als unerkanntes Massenmedium.

Nach außen werden professionalisierte Kranke repräsentativ für das Selbsthilfe-Kollektiv und übernehmen eine Art „Führerschaft aus der Peripherie". (7) Sie „liefern ein lebendes Modell völlig normaler Leistungsfähigkeit und sind damit Helden der Anpassung". (8) Sie steigern Normalitätserwartungen an und für stigmatisierte Kranke, müssen aber gleichzeitig sinn gebende „Andersartigkeit" kenntlich machen, um die Existenz der eigenen Organisation zu begründen. Daraus formen die Verbandsrepräsentanten ein Politikfeld, mit wilden Kontextualisierungen von persönlichen Erfahrungen, die exemplarisch werden, von klinischem Wissen, das disziplinierende Wirkung entfalten soll, von Wissensproduktionen, die „Präventions"- und Normalisierungschancen versprechen. Mammazone, eine Selbsthilfe-Organisation von Frauen mit Brustkrebs bildet beispielsweise „Diplom-Patientinnen" aus und prämiert sie als „mündig und pharmafähig". Ihr Ziel ist eine professionelle Patientenkultur, in der Patientinnen zu „Pionierinnen" werden, wenn sie an klinischen Studien teilnehmen. Als joint venture mit Bayer Healthcare und den Universitätskliniken Augsburg und Kassel ist eine „Tumorbank der Hoffnung" entstanden. Frauen werden aufgefordert dort einen „leibhaftigen Beitrag" für die Forschung zu leisten und Tumorgewebe als „kostbares Biomaterial" zum eigenen Vorteil und zum Wohle der beteiligten AkteurInnen einzulagern. Und fraglos wird die Teilnahme an flächendeckenden Screeningprogrammen zur individuellen Chance für das weibliche Geschlecht erklärt.

So kann die Begegnung „betroffenheitsorientierter" Expertinnen, professioneller Kranker, „verantwortungsbewußter" Patientinnen und „riskanter" Geschlechtsgenossinnen aussehen. Sie alle gehören zu einer flexiblen Normalisierungslandschaft, in der die „Gesunden" stetig gefährdet sind und die Kranken ihr Leben möglichst selbstverständlich und mit Leichtigkeit bewältigen sollen – um den gesellschaftlichen Betrieb und die Toleranz der „Normalen" nicht übermäßig zu beanspruchen.

***Erika Feyerabend**, lebt in Essen, ist freie Journalistin, engagiert im BioSkop-Forum zur Beobachtung der Biowissenschaften – und bei Fantômas.*

Anmerkungen:

1) Niklas Luhmann. *Soziologische Aufklärung* 5, Opladen 1990, S. 187
2) JAMA 2000; 283, S. 373-80
3) *Ökonomie & Praxis*, Mai 2004 (Sonderausgabe), S.7
4) BMJ 326, 3k1.5.03, S. 1205-1207
5) www.ibs-liga.de
6) Erving Goffmann. *Stigma*, Frankfurt 1975, S. 40
7) Ebd., S. 39
8) Ebd., S.36

Well managed?

Symbolische Gesundheit als Lebensstil und Unternehmensstrategie

Von Regina Brunnett

Dem Thema Gesundheit begegnet man überall – in den zahllosen Ratgebern zu Ernährung, innerer Balance oder Fitness, in Massenmedien und Supermarktregalen: Den radikalen Kahlschlag des Gesundheitssystems begleitet ein wachsender Markt für Gesundheitsprodukte und –angebote. Doch was „ist" Gesundheit? Für die traditionelle Medizin scheint die Antwort eindeutig: Gesund ist der Mensch dann, wenn er/sie nicht krank ist, wenn Organe und/oder Psyche funktionieren: Krankheit und Gesundheit sind demnach objektive Gegebenheiten. Dieses Konzept von Gesundheit hat jedoch im selben Maße an Bedeutung verloren, wie die symbolisch-kulturelle Bedeutung von Gesundheitspraktiken und -konsum wächst. Was wiederum kein Zufall ist, sondern, wie Regina Brunnett zeigt, aus der Transformation von Produktionsbedingungen, Arbeitsformen und Subjektmodellen im Postfordismus resultiert.

Seit den 1970er/1980er Jahren ist das biomedizinische Gesundheitskonzept in die Krise geraten. Eine wesentliche Rolle spielte dabei die drastische Zunahme chronisch-degenerativer Krankheiten – Krankheiten also, die weder eindeutige Auslöser haben, noch durch medizinische Therapien geheilt werden können. Angefochten wurde das biomedizinische Paradigma aber auch und vor allem durch die politischen Gesundheitsbewegungen der 1970er/1980er Jahre, die die Schulmedizin als reduktionistisch und entfremdend kritisierten. Seit dieser Zeit ist nicht nur die Wertschätzung von Gesundheit gestiegen (Gesundheit als Wert rangiert in Meinungsumfragen hierzulande unangefochten auf Platz eins), sondern es hat sich auch ein boomender Gesundheitsmarkt für Produkte und Dienstleistungen etabliert. Grundsätzlich gilt: Gesundheit „ist" nicht (nur), sondern wird als soziale und kulturelle Konstruktion (auch) produziert und angeeignet. Und diese Aneignungsformen haben sich – nicht zufällig – seit den 1970er Jahren eklatant gewandelt.

Die Hegemonie des biomedizinischen Paradigmas als „funktionierender Maschinenkörper" ist mittlerweile abgelöst worden: Ob in medizinischen Fachzeitschriften, in Konzepten für „gesunde Gefängnisse" oder in neuen Konzepten des Arbeitsschutzes – geradezu euphorisch wird von dem „neuen ganzheitlichen Bild" des Menschen gesprochen. (1) Die staatliche Deregulierung von Arbeitsschutz als Verpflichtung von Unternehmen gegenüber ArbeitnehmerInnen wird begleitet von Neukonzeptionen betrieblicher Gesundheitspolitik, die den Schwerpunkt der Interventionen von der Schnittstelle Mensch-Maschine auf die Schnittstelle Mensch-Mensch verlagern. Ganzheitlichkeit wird so zu einem Schlüsselkonzept für den faktischen Abbau des gesetzlichen Rechts auf Arbeitsschutz.

Der systemische Ansatz des modernen Gesundheitsmanagements (GM) geht davon aus, dass motivierte und gesunde ArbeitnehmerInnen Bedingung für gesunde = wirtschaftlich erfolgreiche Unternehmen sind. In einer bizarren Reihung werden Depression, Selbstvertrauen, Arbeitsmotivation oder Kooperationsbereitschaft der ArbeitnehmerInnen so zu Indikatoren für den Gesundheitszustand eines Unternehmens. Die Konzentration auf psychosoziale Aspekte von ArbeitnehmerInnen-Gesundheit führt außerdem dazu, dass körperliche Aspekte von Gesundheit und Arbeitsschutz immer weniger interessieren. Der Widerspruch zwischen Arbeit und Gesundheit taucht in Konzepten des Gesundheitsmanagements überhaupt nicht mehr auf. Das bedeutet jedoch einen fundamentalen konzeptionellen Bruch mit dem Leitgedanken des Arbeitsschutzes, wonach Arbeit im Kapitalismus Menschen potenziell Schaden zufügt.

Ganzheitlichkeit von Gesundheit war bis in die 1990er Jahre eine politische Forderung, die nicht nur von Gesundheitsbewegungen, sondern auch von Arbeitsschutzakteuren (Berufsgenossenschaften, Gewerkschaften, Unternehmerverbände etc.) artikuliert wurde. Als Gegenentwurf zu den reduktionistischen Konzepten der Bio-Medizin lieferten ganzheitliche Gesundheitskonzepte einen Ansatzpunkt, gleichzeitig für eine stärkere Orientierung auf die Bedürfnisse der Subjekte und für die Veränderung sozialer (Arbeits-)Verhältnisse einzutreten. Die Gesundheitsbewegungen trieben auf diese Weise die Erosion der Definitionsmacht bio-medizinischer Sichtweisen und damit letztlich auch die politische und ökonomische Vereinnahmung alternativer Gesundheitskonzepte voran. Dennoch sind die hier skizzierten Veränderungen weder allein in der Nische der Gesundheitsbewegungen entwickelt, noch umgekehrt von „von oben" aufgepfropft worden. Vielmehr waren und

sind sie eingebettet in einem strukturellen Wandel der Formen, in denen Menschen sich Körper und Gesundheit aneignen.

Die Popularität von Jogging oder Körpertherapien deutete bereits in den 1980er Jahren auf einen neuen Gesundheitskult hin. Individualistische Gesundheitskonzeptionen erfuhren eine Aufwertung – besonders in jungen, städtischen Mittelklassen, wie eine Untersuchung in der Schweiz Anfang der 1980er Jahre zeigte (2): Angehörige der urbanen Mittelklassen werteten ihre Gesundheit in hohem Maß als integralen Bestandteil ihrer individuellen Lebensentwürfe und ihres Lebensstils.

Symbolische Gesundheit als Lebensstil

Diese Verbindung von Gesundheit mit Praxen der Selbstdarstellung und -verwirklichung lässt sich als „symbolische Gesundheit" bezeichnen, denn Körper und Gesundheit erhalten dadurch bestimmte symbolische Funktionen. Was als symbolisierungsfähig in Frage kommt, hängt dabei von kulturellen Codes ab: Vitamintabletten oder Yoga sind dann zur Symbolisierung des Selbst und des eigenen Lebensstils geeignet, wenn entsprechende kulturelle Wahrnehmungs- und Deutungsmuster sie als solche entziffern.

„Symbolische Gesundheit" ist außerdem ein Konzept, das dem traditionellen Verständnis von Gesundheit als „Gebrauchswert" gegenüber steht. Die Aneignung von Gesundheit als Gebrauchswert zeigt sich z.B. in Sichtweisen, die die Resistenz gegen Beschwerden und Schmerzen hoch bewerten, „zuviel auf seine Gesundheit zu achten" als überflüssigen Luxus ansehen oder die Schicksalhaftigkeit von Krankheit in den Vordergrund stellen („was will man machen"). Gesundheit wird in dieser Konzeption also über die körperliche Funktions- und Leistungsfähigkeit bestimmt. Die bereits erwähnte Schweizer Umfrage aus den 1980er Jahren fand das Gebrauchswert-Konzept vorrangig in städtischen Arbeiterklassen und ländlichen unteren sozialen Klassen, z.B. bei BäuerInnen. Sich Körper und Gesundheit als Gebrauchswert anzueignen, entsprach deren objektiven materiellen Lebensbedingungen, d.h. der Notwendigkeit einer exzessiven Vernutzung körperlicher Arbeitskraft. Der Verlust von Gesundheit war unter diesen Bedingungen deshalb stets – trotz sozialer Sicherungsmechanismen – mit einer potenziellen Existenzgefährdung verknüpft.

Stellt man etwas schematisch „Gebrauchswert" und „symbolische Gesundheit" gegenüber, so zeigt sich, dass das Ausmaß des Körperbewusstseins und damit der Grad der Aneignung von Gesundheit als symbolischer Gesundheit in dem Maße gewachsen ist, wie Körper strukturell aus der existenziellen Notwendigkeit ihrer unmittelbaren Reproduktion als Arbeitskraft freigesetzt werden. In dem Maße, wie im Rahmen immaterieller Arbeit statt rein körperlicher Arbeitskraft nunmehr intellektuelle, affektive und soziale Fähigkeiten als Ressourcen von Wertschöpfungsprozessen erschlossen werden, setzt ein Prozess der Produktion und Konsumption von Gesundheit als immaterielles Produkt, d.h. als Gefühl von Wellness, Eigenmächtigkeit etc. ein. Gesundheit und Körper werden dadurch als „symbolische Produkte" hergestellt und symbolisieren ihrerseits Humankapital, das für Individuen und das Kapital eine notwendige Ressource bildet. Die Freisetzung von Körpern aus dem Produktionsprozess ist also ironischerweise die strukturelle Grundlage für die Warenförmigkeit von Gesundheit; also dafür, dass Gesundheit zu einem kulturellen Bedürfnis geworden ist, welches ähnlich wie „Freizeit" wesentlich über den Konsum symbolisch aufgeladener Produkte befriedigt werden kann.

Aloe Vera, Tae Bo, Wellness

Ein Indiz für die kulturelle Bedeutung von symbolischer Gesundheit ist der Boom des Gesundheitsmarktes seit den 1980er Jahren. Dieser Markt verknüpft Bedürfnisse nach Gesundheit mit der Produktion von Lebensstilen; und diese Verknüpfung hat zur Folge, dass ständig neue Gesundheitsprodukte auf den Markt gebracht und konsumiert werden (man erinnere sich z.B. an die Aloe-Vera-Welle vom vorletzten Jahr, Tae Bo (3) vom vorvorletzten Jahr, Wellness-Getränke vom letzten Jahr). Die neuen Gesundheits(konsum-)praktiken setzen ein individualistisches Gesundheitsbewusstsein, einen gewissen ökonomischen Wohlstand und eine Bereitschaft, individuell in Gesundheit zu investieren, voraus.

Gleichzeitig sind so genannte alternative Gesundheitsverfahren weniger an der Beseitigung von pathologischen Erscheinungen als vielmehr an der Aktivierung von Selbstheilungskräften orientiert. Sie verlangen von den Einzelnen eine gesteigerte Selbstbeobachtung und eine z.T. drastische Umstellung der Lebensgewohnheiten. Die Bereitschaft dazu wird von Einzelnen und der Gesellschaft als Bereitschaft zu Persönlichkeitsentwicklung und Selbstverantwortung gewertet. Yoga oder autogenes Training symbolisieren also (auch) die Fähigkeit zur Stressbewältigung und darüber hinaus der Selbstveränderung. Umgekehrt symbolisieren diese Praktiken aber auch das positive Erleben des eigenen Selbst, d.h. Gefühle von Entspannung, Selbstsorge oder Wohlbefinden können durch den Konsum von Gesundheitsgütern und durch bestimmte Gesundheitspraktiken angeeignet werden. Als kulturelle Produkte sind diese Gefühle und Wahrnehmungen Marktveränderungen zugänglich. Das ermöglicht eine eklatante Ausweitung des Gesundheitsbegriffs auf immer weitere Konsumgüter und deren



Büren

Vermarktung als zugleich emotionale wie effektive Selbstsorge. Schon mit einer Tasse ayurvedischen Tees, einem biologischen Haarwaschpräparat, Sekunden-Entspannungsübungen und Kurz-Akkupressur ist es möglich, so das imaginäre Versprechen, „sich gut zu fühlen" und „Verantwortung für sich zu übernehmen".

Die Expansion des Gesundheitsmarktes speist sich also auch aus der Sehnsucht nach ganzheitlicher Gesundheit. Im Zuge eines neuen Schubs der Kommodifizierung ist Gesundheit auf diese Weise zu einer privilegierten Anlage- und Verwertungssphäre des Kapitals avanciert, die ausgesprochen produktiv ist. So wird dem Gesundheitssektor trotz wirtschaftlicher Rezession ein ungebrochen hohes Wirtschaftswachstum prognostiziert. Im Zuge der zunehmenden Inwertsetzung der subjektiven Fähigkeiten von Menschen, ihrem so genannten „Humankapital", ist auch ganzheitliche Gesundheit ins Zentrum makroökonomischer Überlegungen gerückt. Die Erschließung psychosozialer Potenziale als Basisinnovation könnte die nächste „lange Welle der Konjunktur" (4) auslösen. Dieser Prozess wird angetrieben durch „das Streben nach einer ganzheitlich verstandenen Gesundheit". (5)

Imaginationen neoliberaler Ganzheitlichkeit

Gesundheit wird gegenwärtig nicht zufällig in neoliberaler Manier zu Humankapital, d.h. zu subjektiven Fähigkeiten wie Kreativität, Innovation oder Partizipation in Beziehung gesetzt. Allerdings handelt es sich dabei um eine hochgradig imaginäre Beziehung, denn kulturelle und ökonomische Leitbilder, z.B. des unternehmerischen Subjekts, das beständig ökonomisch kalkulierend, aktiv und vorsorgend agiert, spiegeln nicht faktische Subjektivitäten, sondern vor allem kulturelle Vorstellungen von Subjektivität wider. Symbolische Gesundheit trifft sich mit diesen Leitbildern in der Konzentration auf die individuellen Veränderungspotenziale des einzelnen Menschen. Stressbewältigungskurse, Coaching oder Wellness-Wochenenden versprechen, gesellschaftliche Leitbilder mit tatsächlicher Subjektivität in Übereinstimmung zu bringen und damit auch Widersprüche zwischen gesellschaftlichen Arbeits- und Lebensverhältnissen und Subjekten zu versöhnen. Dass dies imaginär ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass psychische und psychosomatische Erkrankungen als Folge der verschlechterten Arbeitsverhältnisse, die sich z.B. durch gestiegenen Zeitdruck, erhöhtes Arbeitsvolumen und -dichte oder wachsender Angst um den Arbeitsplatz oder bereits erfolgten Arbeitsplatzverlust auszeichnen, eklatant im Anstieg begriffen sind.

All dies heißt jedoch nicht, dass auf symbolische Gesundheit einfach verzichtet werden könnte – denn sie bietet tatsächlich kulturell anerkannte Möglichkeiten zur emotionalen und körperlichen Entlastung und Reproduktion. Insofern kann symbolische Gesundheit helfen, die Einschränkung der (ökonomischen und sozialen) Möglichkeiten zur aktiven Gestaltung von Lebensverhältnissen zu kompensieren. Doch der symbolische Gehalt von Gesundheitspraktiken könnte langfristig dadurch untergraben werden, dass es nicht gelingt, die mit diesen Praktiken verbundenen imaginären Versprechen für die Subjekte auch wirklich einzulösen – ein Prozess, der durch den sukzessiven Kahlschlag sozialer Sicherungssysteme verstärkt wird, insofern die Notwendigkeit der privaten Investition in Gesundheit zwar aus ökonomischen Gründen steigt, sinkende Lebensstandards andererseits aber breiten Schichten genau dafür die finanzielle Grundlage entziehen. So geraten Arbeits- und Lebensverhältnisse und die Versprechen symbolischer Gesundheit als kulturelle Aneignungspraxis in zunehmendem Maße in Widerspruch zueinander. Möglicherweise also wird die neoliberale Hegemonie „ganzheitlicher Gesundheit" dadurch gefährdet, dass sich die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit, Selbstverwirklichung und Emanzipation durch den Konsum von Gesundheitsgütern und die Ausübung individualisierter Gesundheitspraxen nicht erfüllen lässt. Und daraus könnte nicht zuletzt ein Potenzial für eine Re-Politisierung von Gesundheit erwachsen, die über die neoliberale Aneignung von Gesundheitskonzeptionen hinausweist.

Regina Brunnett*, lebt in Hamburg, promoviert an der Universität Hamburg, forscht und schreibt zu Gesundheit, Gesundheitspolitik und Arbeitsschutz.*

Anmerkungen:

1) S. Bertelsmann Stiftung, Hans-Böckler-Stiftung (Hg.), *Zukunftsfähige betriebliche Gesundheitspolitik. Vorschläge der Expertenkommission*, Gütersloh 2004

2) Buchmann, Marlis, Karrer, Dieter und Meier, Rosemarie, *Der Umgang mit Gesundheit und Krankheit im Alltag*, Bern und Stuttgart 1985

3) Tae Bo wurde – laut Fach-website fitness.com – zum Synonym für die gesamte Gattung „Kampfsportaerobic". Dieser Trend sei aus der Fitness-Szene nicht mehr wegzudenken und gehöre in das umfassende Trainingsangebot eines jeden Centers.

4) Die entsprechende von Nikolai M. Kondratieff begründete makroökonomische Theorie basiert auf der Annahme, dass diese langen Wellen jeweils auf Basisinnovationen gründen, wie z.B. mikroelektronische Entwicklungen und Informationstechnik.

5) Vgl. Leo Nefodiow, zit. in: Sauer, Herbert (Hg.), *Betriebliches und Persönliches Gesundheitsmanagement*, Stuttgart 2002, S. 75



Büren



Büren

Ungesunde Ungleichheiten

Warum soziale Hierarchien krank machen

Von Vicente Navarro

Gesundheit ist nicht nur eine Überschrift für neue Lebensstile, Marketing- und Normalisierungsstrategien. Gesundheit entscheidet auch über Lebensqualität und Lebensdauer. Nicht nur materielle Ungleichheit, auch der individuelle Abstand zur realen oder imaginären gesellschaftlichen Mitte beeinflusst die Lebenserwartung. Warum die Schere zwischen denen, die früher und denen, die später sterben, auch im globalen Norden immer weiter auseinander klafft, zeigt der Beitrag von Vicente Navarro.

Die wachsenden Ungleichheiten, die wir heute in der Welt beobachten, haben äußerst negative Auswirkungen auf die Gesundheit und Lebensqualität der Bevölkerungen. Zwar stimmt, wie viele neoliberale und konservative Autoren nicht müde werden zu betonen, dass Gesundheitsindikatoren (1) in vielen Teilen der Welt steigen, sogar in manchen Ländern des Südens. Leider wird aber meist vergessen zu erwähnen, dass sich die Steigerung in fast allen Ländern verlangsamte, in denen soziale Ungleichheit zunahm. In vielen Staaten, einschließlich der USA, hat sich die seit 1953 beobachtete positive Entwicklung dieser Indikatoren sogar umgekehrt. Laut dem letzten Bericht des *National Center for Health and Vital Statistics* steigt die Kindersterblichkeit in den USA an. (2) Die Verschärfung von Ungleichheit ist also schlecht für die Gesundheit. Aber warum?

Sterben nach Gehaltsstufen

Eine mögliche Antwort auf diese Frage ist, dass Zunahme von Ungleichheit immer auch Zunahme von Armut bedeutet. Der Lebensstandard von bestimmten Menschen wird sehr viel besser und der von anderen sehr viel schlechter . Und innerhalb der letztgenannten Gruppe sinken die Gesundheitsindikatoren. Auch wenn dies nicht ganz falsch ist, so ist es doch nicht die ganze Wahrheit. Was aber ist die Wahrheit? Ungleichheit ist als solche schlecht – was heißt, dass die Distanz zwischen sozialen Gruppen und Individuen und der mangelnde soziale Zusammenhalt, den diese Distanz hervorruft, schlecht für die Gesundheit und Lebensqualität von Menschen ist. Studien unter britischen Verwaltungsangestellten ergaben, dass die Lebenserwartung unter den Top-Angestellten auf Gehaltsstufe 32 höher liegt als die der Angestellten auf Stufe 31, die wiederum eine höhere Lebenserwartung haben als Verwaltungsangestellte auf der Stufe 30 und so weiter, bis sich schließlich die niedrigste Lebenserwartung auf Stufe 1 findet.

Es gibt keine Armut unter britischen Verwaltungsangestellten, aber es gibt signifikante Differenzen in ihren Lebenserwartungen. Dasselbe Ergebnis fand man in anderen Ländern, zum Beispiel in Spanien: Wir untersuchten Lebenserwartung entlang der Kategorie soziale Klasse und fanden heraus, dass Mitglieder des Großbürgertums im Durchschnitt zwei Jahre länger leben als Mitglieder der höheren Mittelklasse, die wiederum zwei Jahre länger leben als Mittelklasse-Angehörige, die wiederum zwei Jahre länger leben als FacharbeiterInnen, die wiederum zwei Jahre länger leben als ungelernte ArbeiterInnen, die ihrerseits zwei Jahre länger leben als Langzeitarbeitslose. Die Differenz zwischen den beiden äußeren Polen – Großbürgertum und Langzeitsarbeitslose – beträgt zehn Jahre. Durchschnittlich liegt diese Distanz in Europa bei sieben, in den USA bei vierzehn Jahren. (3)

Woher kommen diese Unterschiede in der Lebenserwartung? Viele Studien haben versucht, diese Frage zu beantworten. Und das Ergebnis ist offenkundig: Soziale Distanz und das Ausmaß, in dem diese Distanz von Menschen wahrgenommen wird, ist – zusammen mit dem Mangel an sozialem Zusammenhalt, den diese Distanz hervorruft – die Ursache des Problems. Was das heißt, wird deutlich, wenn wir die Lebenserwartung einer armen Person in den USA (mit 12.000 Dollar im Jahr) vergleichen mit der Lebenserwartung eines Mittelklasse-Angehörigen in Ghana (mit ungefähr 9.000 Dollar jährlich). Die arme Person aus den USA hat vermutlich mehr materielle Ressourcen als die Mittelklasse-Person aus Ghana. Der/die US-BürgerIn hat vielleicht ein Auto, einen Fernseher, eine größere Wohnung und andere Annehmlichkeiten, die die Beispiel-Person aus Ghana nicht hat, obwohl sie der Mittelklasse angehört. Wäre die Welt eine einzige Gesellschaft, dann wäre der/die Arme aus den USA Teil der weltweiten Mittelklasse und die Mittelklasse-Person aus Ghana wäre Teil der globalen Armen und sicherlich ärmer als die Armen in den USA. Und doch hat die arme Person aus den USA eine kürzere Lebenserwartung als der/die Bürgerin in Ghana, nämlich zwei Jahre weniger, um genau zu sein.

Warum? Die Antwort ist einfach. Es ist schwieriger, eine arme Person in den USA zu sein, als eine Mittelklasse-Person in Ghana. Für die arme Person in den USA ist die schlimmste Komponente ihrer Existenz nicht unbedingt die Abwesenheit materieller Ressourcen, sondern vor allem ihr oder sein sozialer Abstand zum Rest der Gesellschaft. Sie fühlt sich frustriert, als VersagerIn, unfähig, die Erwartung zu erfüllen, ein erfolgreiches Mitglied des Mainstream zu werden und dessen Lebensstandard zu erreichen.

Mainstream, der keiner ist

Dabei liegt der Lebensstandard derjenigen, die vor allem in den Medien als Mainstream repräsentiert werden, weit höher als der reale durchschnittliche Lebensstandard. Tatsächlich korrespondiert das Image des Mainstream nicht mit der Realität der durchschnittlichen Person in unseren Gesellschaften. Die meisten TV-Charaktere sind Berufstätige aus der höheren Mittelklasse. Sehr selten sind beispielsweise Arbeiterinnen, Krankenpfleger, Tischler oder Taxifahrerinnen als Hauptfiguren in TV-Filmen zu sehen. Die Medien des Establishment vermitteln normalerweise ein falsches Bild davon, wie der/die durchschnittliche US-BürgerIn lebt und arbeitet. Der „American Dream" schließt eine idealisierte Vision davon ein, was US-AmerikanerInnen mehrheitlich sind. Und die Frustration derjenigen, die sich selbst nicht als Teil dieses Mainstream begreifen können, produziert Pathologien. Es ist sowohl in materieller wie in emotioneller Hinsicht sehr schwierig, sich außerhalb dessen zu befinden, was das US-Establishment als Mainstream definiert. Darüber hinaus erklärt der brutale Mangel an politischen oder kollektiven Ressourcen, die zur Verteidigung der Interessen der arbeitenden Menschen in den USA dienen könnten, das enorme Gefühl von Ohnmacht und mangelnder sozialer Einbindung, das die Mehrheit dieser Menschen empfindet. Und diese Gefühle machen krank.

Wir haben herausgefunden, dass Länder mit starken Arbeiterbewegungen und Gewerkschaften, in denen sozialdemokratische und sozialistische Parteien über längere Zeit regierten, stärkere Verteilungspolitiken und Ungleichheit reduzierende Maßnahmen des universalistischen Typs entwickelt haben. Dabei handelt es sich um Maßnahmen, die im Unterschied zu Armutbekämpfungs- oder einkommensbezogenen Hilfsprogrammen *alle* Menschen einbeziehen. Diese arbeiterfreundlichen Länder haben durchgängig bessere Gesundheitsindikatoren als Länder mit schwachen Arbeiterbewegungen. Der Grund für diesen Unterschied liegt darin, dass das Gefühl für das soziale Eingebundensein, von Handlungsfähigkeit und Partizipation in den arbeiterfreundlichen Ländern größer und das Gefühl der sozialen Distanz kleiner ist als in bourgeoisiefreundlichen Ländern wie den USA. Und die empirische Evidenz für diese These ist nahezu überwältigend. (4) Doch man würde das nicht bemerken, wenn man allein die medizinische Literatur in den USA zu Rate zöge. Diese konzentriert sich praktisch ausschließlich auf biologische, genetische und Verhaltens-Aspekte von Gesundheit und nur sehr selten auf soziale und politische Determinanten – was wiederum die ideologische Agenda der wissenschaftlichen, medizinischen und Public Health-Forschung offen legt.

Größtes Gesundheitsrisiko: Unterklassenzugehörigkeit

Forscher in Großbritannien haben festgestellt, dass die Periode mit dem auffälligsten Anstieg der Lebenserwartung in Großbritannien paradoxerweise die Jahre des Zweiten Weltkrieges umfasst. Und obwohl sicher auch die Verbesserung der Ernährungssituation durch staatliche Rationierungsprogramme zu dieser Situation beitrug, steht fest, dass der wichtigste Grund für dieses Phänomen die Reduktion der sozialen Distanz war. Menschen aller Klassen folgten demselben Projekt, nämlich dem Krieg gegen die Nazis und brachten Opfer für eine Sache, an die sie glaubten. Zeitzeugen berichten, dass sie niemals zuvor eine solche Solidarität untereinander erlebt hatten. Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl wurde ergänzt durch öffentliche Maßnahmen, die manche Privilegien des Establishment beschnitten; Maßnahmen, die die Unterstützung der Bevölkerung für die Kriegsanstrengungen sichern sollten und die Ungleichheiten reduzierten. Klassen und Klassendifferenzen existierten nach wie vor, aber die sozialen Abstände waren merklich reduziert, was sich in einem Anstieg der Lebenserwartung innerhalb der meisten sozialen Gruppen niederschlug.

Als ein Beispiel für das andere Extrem können wir uns Großbritannien in der Thatcher-Ära ansehen: Neoliberale Politiken wurden implementiert und produzierten höhere soziale Ungleichheiten. In der Folge verlangsamte sich die Senkung der Sterblichkeitsrate gegenüber den vorausgegangenen 20 Jahren in allen Altersgruppen und in fast allen sozialen Klassen signifikant. Das Gefühl der Unsicherheit, der größere Mangel an sozialem Zusammenhalt und der Darwinsche Wettbewerb, den die Thatcher-Politiken ausriefen, beeinflusste die Gesundheit der Mehrheit der britischen Bevölkerung merklich negativ.

Es ist anzunehmen, dass in den USA während der 1980er Jahre dasselbe passierte. Unglücklicherweise gibt es keine Auflistung von Sterblichkeitsraten nach sozialer Klasse in den USA. Damit sind die USA eines der ganz wenigen Länder, die den Faktor Klasse in den nationalen Gesundheits- und Bevölkerungsstatistiken nicht berücksichtigen. Man entwickelt Statistiken entlang der Faktoren Gender und „Rasse", aber nicht nach Klasse – und das, obwohl die Klassenunterschiede in Bezug auf die Sterblichkeit sehr viel größer sind als „Rassen"- oder Geschlechterunterschiede. Klassendiskriminierung ist der häufigste und zugleich der am wenigsten diskutierte Typ von Diskriminierung in den USA – und das, obwohl Klasse die wichtigste Variable für die Vorhersage von Leben und Sterben in diesem Land ist. Das ist die Realität hinter den Sterblichkeitsstatistiken, auf die man acht geben sollte, aber nicht acht gibt.

Vicente Navarro *ist Professor für Politik und Soziologie an der Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health in Baltimore, USA und an der Pompeii Fabra University, Barcelona sowie Chefredakteur des International Journal of Health Services.*

Der hier veröffentlichte Artikel ist die übersetzte und redaktionell bearbeitete Fassung eines Vortrags, den Vicente Navarro 2003 an der Johns Hopkins Medical School gehalten hat und der im Juni 2004 in der *Monthly Review*, (Jg. 56, Heft 2) veröffentlicht wurde: www.monthlyreview.org

Übersetzung: Stefanie Graefe

Anmerkungen:

1) Gesundheitsindikatoren sind – laut Definition der WHO – u.a. Säuglingssterblichkeit, Kindersterblichkeit, Geburtenziffer, Lebenserwartung bei Geburt, Müttersterblichkeit, Geburtsgewichtsverteilung, Verteilung von Infektionskrankheiten.

2) Infant Mortality Tables 1946–2002, *National Center for Health Statistics*, U.S. Department of Health and Human Resources, Washington, D.C., 2004

3) Vicente Navarro, ed., *The Political Economy of Social Inequalities: Consequences for Health and Quality of Life* (Amityville, N.Y.: Baywood, 2002)

4) Vicente Navarro, ed., *The Political and Social Context of Health (Amityville*, N.Y.: Baywood, 2004)

5) Vicente Navarro, *Race or Class versus Race and Class: Mortality Differentials in the U.S.*, *Lancet* 336 (1990): 1238–1240

zäsuren des glaubens

globale papsttrauer und religiöse fundamentalismen – zeichen eines dominierenden wunsches nach halt in der auflösung? signal einer drohenden allgemeinen entweltlichung und anti-emanzipation? über hegemoniale zäsur, religiöse reaktion und linke reaktion auf die reaktion – außerhalb und in europa.

- ☐ *wallerstein* verweist auf die beständigkeit der katholischen kirche und ihre unvermeidliche modernisierung.
- ☐ *hahn* bezweifelt die these von der kulturellen und politischen dominanz christlicher fundamentalisten in den usa.
- ☐ *ramminger* beschreibt das anwachsen evangelikaler sekten in brasilien und die schwäche der befreiungstheologie.
- ☐ *hatoum* polemisiert gegen westliche linke, die wahlweise dem politischen islam oder dem us-militär beifall klatschen.

Die Moderne wird siegen

Die katholische Kirche und die Welt

Von Immanuel Wallerstein

Ein Jahrtausende altes Ritual, neu inszeniert: Ein Papst ist tot, ein neuer bestimmt. Mit Josef Ratzingers Amtsübernahme steht die Fortsetzung des reaktionären Elements der Politik von Johannes Paul II. auf der katholischen Agenda. Grund genug, mit Immanuel Wallerstein danach zu fragen, wie die Kirche sich überhaupt so lange hat halten können, wie sie bislang auf die moderne Welt reagierte und zukünftig reagieren wird und welche Rolle Karol Wojtyla dabei spielte. Hinter das Zweite Vatikanische Konzil, so Wallersteins Bilanz, wird der Katholizismus nicht mehr zurückfallen können. Wir veröffnentlichen Wallersteins Beitrag in einer gekürzten Fassung.

Die gigantische Beerdigungsfeier für Johannes Paul II. ist ein Ereignis, das auch in historischer Perspektive seinesgleichen sucht. Ein Ereignis, das zwangsläufig Reflexionen nach sich zieht: über die Rolle dieses Papstes und über das Papsttum überhaupt und seine Funktion innerhalb der Weltgeschichte. Die katholische Kirche existiert seit fast zweitausend Jahren – kaum einer anderen Institution, egal welcher Art, ist das gelungen. Man denkt unwillkürlich an das dem französischen Diplomaten Talleyrand vielleicht fälschlicherweise zugeschriebene Bonmot: Auf die Frage, was er in den Zeiten der Revolution und des Terrors tat, antwortete Talleyrand: j'ai survécu (ich überlebte).

Die katholische Kirche überlebte eine unglaubliche Serie von Transformationen der Weltsozialstruktur durch die ständige Aufmerksamkeit für zwei Probleme: das Problem der Beziehung zu politischen Autoritäten und das Problem des inneren Zusammenhalts der Kirche. Johannes Paul II. nahm beide Probleme außerordentlich ernst, und sein ungewöhnlich langes Papsttum war zugleich eine lange Reihe von Interventionen, die diese Probleme als Ausgangspunkt hatten.

Die Kirche verbrachte ihre ersten drei Jahrhunderte als eine Paria-Gruppe von Gläubigen, heftig verfolgt von den römischen Autoritäten. Mit Beginn des vierten Jahrhunderts konvertierte Kaiser Konstantin zum Christentum, das im Zuge dessen zur offiziellen Religion des Römischen Reiches wurde. Eine der ersten Taten Konstantins war die Einberufung des Rates von Nicaea im Jahr 325. Hier erklärten die Bischöfe den Arianismus (eine theologische Position, die Christus die Göttlichkeit absprach) zur Ketzerei und legten die grundlegende theologische Doktrin der Heiligen Dreieinigkeit fest, der die katholische Kirche seither folgt.

Die Kirche hatte zu jenem Zeitpunkt begonnen, eine streng hierarchische Struktur und ein klar definiertes System von Dogmen aufzubauen. Auf dieser Basis konnte die Kirche überleben, und sie gedieh prächtig bis zum Beginn des modernen Weltsystems im 16. Jahrhundert. Ihre evangelikalen Aktivitäten durchdrangen ganz Europa, gelangten allerdings selten über Europa hinaus. Bei der großen Spaltung zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche im 11. Jahrhundert war eines der zentralen Themen die Vorrangstellung des Papstes. Auf der anderen Seite gelang es der Kirche immer wieder, drohende Häresie einzudämmen, indem sie flexible institutionelle Strukturen mit unterschiedlichen Schwerpunkten schuf, allen voran die Struktur der Klöster. Wie die weltlichen Autoritäten rang auch die Kirche mit verschiedenen Herrschern, vor allem mit dem Heiligen Römischen Kaiser, über den Grad der Kontrolle, die die politischen Institutionen über die Kirche ausüben dürfen und umgekehrt. In gewissem Sinn war das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ein vager und unklarer Kompromiss über die Aufteilung der Autorität. Dieser Kompromiss löste das Problem auf pragmatischer Ebene, nicht jedoch prinzipiell.

Dies funktionierte recht gut bis zum Beginn der modernen Welt, als die europäischen Staaten anfingen, sich als autonome Strukturen innerhalb einer nun aufkommenden kapitalistischen Weltökonomie zu konstituieren. Die Herausbildung starker Staaten steht mit der Entstehung der protestantischen Kirchen in Zusammenhang: Alle protestantischen Kirchen lehnten auf irgendeine Weise die hierarchische Autorität des Papstes ab. Zwei Jahrhunderte der religiösen Kämpfe zwischen der katholischen und den protestantischen Kirchen folgten.

Der Frieden von Augsburg (1555) beendete zunächst diese Kämpfe: cuius regio eius religio (die Religion des Regierenden ist die Religion des Staates). Dieses Prinzip konnte sich im größten europäischen Staat Frankreich jedoch nicht durchsetzen, wo 1598 ein Bürgerkrieg mit dem Edikt von Nantes beendet wurde, das religiöse Toleranz für relevante christliche Minderheiten festschrieb. Das Edikt wurde 1685 zwar wieder aufgehoben, nach der Französischen Revolution jedoch in umfassender Weise erneut eingesetzt. Die Kirche handelte von nun an auf der Basis des Konzeptes von „Toleranz".

Religiöse Toleranz als Konzept wurde integraler Bestandteil einer noch größeren



Hamburg

Doktrin, die als „Aufklärung" bekannt wurde und einen gewaltigen Prozess der Säkularisierung initiierte. In dessen Verlauf wurde eine ganze Reihe moralischer Themen der Verfügungsgewalt der religiösen Autoritäten entzogen, während das Recht auf individuelle Entscheidung in moralischen Fragen an Bedeutung gewann, insbesondere im Bereich der Sexualität und ihrer sozialen Konsequenzen. Die katholische Kirche übernahm innerhalb der europäischen Staaten die Führung im Kampf gegen den Säkularismus.

Im 19. Jahrhundert geißelte die Kirche die Verweltlichung der moralischen Werte als Perversität des Liberalismus, den sie deshalb bekämpfte. Rückblickend muss man jedoch feststellen, dass dies ein verlorener Kampf war. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts legitimieren oder tolerieren die europäischen Staaten viele der Praktiken, gegen die die Kirche vorgeht – Scheidung, Geburtenkontrolle, Abtreibung, Homosexualität. Selbst unter praktizierenden Katholiken verbreiten sich diese Praktiken und es herrscht auch bei Katholiken das Gefühl vor, dass solche Praktiken auf jeden Fall bei anderen toleriert werden müssen. Darüber hinaus sieht sich die katholische Kirche genau so wie andere religiöse Strukturen mit einem ernst zu nehmenden Rückgang der priesterlichen Berufungen und der Besucherzahlen bei Gottesdiensten konfrontiert.

Einbruch der Moderne

Auf der anderen Seite ist die katholische Kirche inzwischen keine europäische Institution mehr. Parallel zur Herausbildung einer europäisch dominierten kapitalistischen Weltökonomie vollzog sich im 20. Jahrhundert in den nichteuropäischen Zonen der Welt ein bemerkenswerter Prozess der Evangelisierung. Eine hohe Zahl von Konversionen in Verbindung mit höheren Geburtenraten außerhalb Europas machte aus einer Institution mit überwiegend europäischen Mitgliedern zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Kirche, in der im Jahr 2000 die Europäer zur Minderheit geworden sind.

Das von Papst Johannes XXIII. 1962 zusammengerufene Zweite Vatikanische Konzil suchte nach einer Antwort auf die veränderte soziale Umwelt, in der die Kirche im 20. Jahrhundert existierte. Johannes XXIII. sprach sich für ein *aggiornamento*, für eine Erneuerung der Kirche aus. Dabei ging es um Veränderungen in der Liturgie, die die Macht des Lateinischen schwächen sollten und um die Einberufung einer bischöflichen Synode, die die Führung der Kirche unterstützen und die Vertikalität der kirchlichen Struktur entschärfen sollte. Die Bedeutung der Ökumene wurde hervorgehoben und antisemitische Elemente der kirchlichen Lehre beseitigt.

Das Herz des Zweiten Vatikanischen Konzils, so wie es die Katholiken selbst verstanden, war der bewusste Versuch der Kirche, mit der modernen Welt übereinzukommen. Und genau das lehnten die konservativeren Katholiken ab. Sie sahen darin die Abkehr von der Essenz des Glaubens. Diese Position verhärtete sich noch, als es so aussah, dass die Kirche das Konzept der Befreiungstheologie akzeptieren würde. In dieser vor allem in Lateinamerika vorangetriebenen Strömung engagierten sich kirchliche Prälaten und Theologen in politischen Bewegungen, die für irdische Gerechtigkeit eintraten, und im Zuge dessen in akute Opposition zu den staatlichen Autoritäten gerieten.



Hamburg

Johannes Paul II. betonte die Zentralität der päpstlichen Autorität und wandte sich kategorisch gegen die Theologie der Befreiung. Er bekräftigte die strengstmögliche Sicht auf Sexualität, lehnte die Idee der Priesterehe und des weiblichen Priesteramtes ab, verurteilte die Abtreibung und alle sonstigen Diskussionen über Sexualität. Er wurde zum Weltführer der religiösen Reaktion auf den Triumph der Säkularisierung und der Individualisierung moralischer Praktiken. Was das Problem der Beziehungen zur politischen Macht angeht, setzte Johannes Paul II. auf die Wiedererlangung einer zentristischen Position: also niemals volle Opposition gegenüber irgendeiner staatlichen Autorität und niemals volle Unterstützung. Natürlich liegt zwischen diesen Extremen eine ganze Reihe von Möglichkeiten. Auf der einen Seite verbot der Papst das priesterliche Engagement in radikalen Bewegungen, auf der anderen kritisierte er den Neoliberalismus und verurteilte beide Kriege gegen den Irak. Seine Rolle während des Zusammenbruchs des Kommunismus in Osteuropa wurde oft genug betont. Und in der Tat gibt es keinerlei Zweifel darüber, dass er insbesondere in seinem Geburtsland Polen diese Rolle spielte. Aber zur Demontage der kommunistischen Regime in Osteuropa wäre es auch ohne ihn gekommen. Er engagierte sich für eine breite Ökumene und entschuldigte sich öffentlich für die historischen Irrtümer und Fehltaten, die die katholische Kirche begangen hatte. Gegen das wiederum, was strukturelle christliche Ökumene genannt werden könnte, also eine Wiedervereinigung der verschiedenen christlichen Kirchen, setzte er sich allerdings ausdrücklich zur Wehr.

Wo also steht die Kirche heute in Bezug auf die eingangs genannten zwei historischen Probleme? Letztlich tat Johannes Paul II. nichts, was in der Geschichte der Beziehung von Kirche und Staat wirklich neu gewesen wäre. Zweifellos ist es ihm nicht gelungen, den Bedeutungsverlust der Kirche aufzuhalten, nicht einmal in überwiegend katholischen Ländern. Seine Politik in Bezug auf den Staat war traditionell-pragmatisch.

Mit Nachdruck stärkte er die hierarchische Struktur der Kirche und ihre Sicht auf Sexualität. Aber das hat weder die Veränderung der realen sexuellen Praktiken von Katholiken, noch den Rückgang der priesterlichen Berufungen und der kirchlichen Besucherzahlen verhindern können. Manche meinen, diese Entwicklungen würden durch die Stärkung der Kirche in den nicht-europäischen Ländern kompensiert. Das mag so sein, aber genauso gut ist es möglich, dass die Säkularisierung der Kirche sich auch auf diese Regionen ausdehnt. Unwahrscheinlich, dass man im Jahr 2050 Johannes Paul II. rückblickend einen ähnlich nachhaltigen Einfluss auf die Kirche zuschreibt wie Johannes XXIII. Das *aggiornamento* scheint unumkehrbar.

Immanuel Wallerstein *(geb. 1930) ist US-amerikanischer Sozialwissenschafter. Er war bis zur Emeritierung 1999 Professor an der Binghamton University und Leiter des dortigen Fernand Braudel Center for Study of Economies, Historical Systems and Civilization. Seine* Weltsystemtheorie *ist ein zentraler Beitrag zur Kapitalismusanalyse.*

Übersetzung aus dem Englischen: Frauke Banse. Das ungekürzte Original ist unter www.fbc.binghamton.edu/commentr.htm zu finden.

Die Modernität der Anti-Modernen

Christlicher Fundamentalismus in den USA

Von Michael Hahn

Das Rad der Geschichte lässt sich nicht mehr zurückdrehen und der Einfluss des religiösen Fundamentalismus in den USA wird überschätzt. Wer eine solche These postuliert muss gute Argumente haben, denn allenthalben wird auf dem alten Kontinent die Meinung vertreten, dass die fundamentalistische Machtübernahme in den USA knapp bevor steht. Michael Hahn schreibt über den Kampf gegen die säkulare Zivilgesellschaft in der neuen Welt.

Entstand das Leben auf der Erde vor mehreren Milliarden Jahren aus Molekülen in der Ursuppe – oder durch einen göttlichen Schöpfungsakt? Stammen wir von Affen ab – oder wurden die ersten Menschen aus Staub geformt? Im US-amerikanischen Schulwesen werden solche biopolitischen Fragen derzeit heftig diskutiert. Die christlich-fundamentalistische Fraktion scheint mit ihrem *Creationismus* auf dem Vormarsch: die biblische Schöpfungslehre als „-ismus", als Weltanschauung. In immer mehr Schulen verschwindet die Evolution aus dem Lehrplan, weil die LehrerInnen dem Stress mit bibeltreuen Eltern aus dem Weg gehen wollen. Museen und Kinos setzen entsprechende Dokumentarfilme ab, damit sie keine fundamentalistischen BesucherInnen verprellen. Schon müssen sich seriöse Wissenschaftskongresse und Zeitschriften wie „Scientific American" mit den Behauptungen der *Creationisten* auseinander setzen.

Allerdings versucht hier weder „die Macht", qua Biopolitik die fortschrittliche Multitude zu unterwerfen, noch haben sich wild gewordene KleinbürgerInnen für die Interessen der reaktionärsten Kreise des Finanzkapitals einspannen lassen, noch handelt es sich um die letzten Zuckungen aussterbender frömmelnder Hinterwäldler. Vielmehr will sich eine autonome rechtsgerichtete soziale Bewegung der öffentlichen Institutionen und der gesellschaftlichen Hegemonie bemächtigen – ein Beispiel für die erstaunliche Lebendigkeit des religiösen Fundamentalismus mitten im Musterland der kapitalistischen Moderne.

Eigentlich, so könnte man meinen, schlug die US-Gesellschaft schon früh den Pfad der Säkularisierung ein. Die ersten Kolonisten waren religiöse Dissidenten aus dem Alten Europa. Die puritanischen SiedlerInnen investierten Arbeitswut und Askese in ihr irdisches Glück (Max Webers „protestantische Ethik"). Die US-„Gründungsväter" – viele waren Atheisten oder Agnostiker – etablierten eine strikte Trennung von Kirche und Staat. Während in Europa die weltliche Herrschaft noch von Gottes Gnaden regierte, erinnerte die amerikanische Unabhängigkeitserklärung 1776 nur noch vage an einen „Creator" (der alle Menschen mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet habe). Die Verfassung von 1789 kam gar vollständig ohne göttliche Fingerzeige aus. Die Aufklärung war in der Staatenwelt angekommen, das Absterben der Religion schien nur noch eine Frage der Zeit zu sein.

Auf den zweiten Blick jedoch ist es genau anders herum gekommen. Keine westliche Gesellschaft ist so religiös geprägt wie die der USA. Einer Gallup-Umfrage zufolge bezeichnen sich 82 Prozent aller AmerikanerInnen als Christen, zehn Prozent gehören zu anderen Religionen. 90 Prozent beten (zumindest wenn es nötig scheint). Jede/r vierte AmerikanerIn geht mindestens einmal in der Woche in die Kirche. Und die erfolgreichsten Bestseller der vergangenen Jahre stammen nicht von John Grisham oder Dan Brown, sondern von Tim LaHaye und Jerry Jenkins mit ihrer zwölfbändigen Serie „Left Behind", in der ein paar aufrechte Christen gemäß der biblischen Johannes-Offenbarung gegen Zweifler, Ungläubige, JüdInnen und den „Antichrist" (alias UNO-Generalsekretär) kämpfen und so die Rückkehr des Messias vorbereiten.

Ist das nicht hoffnungslos vorgestrig? Offensichtlich nicht. Gerade die religiöse Neutralität des Staates hat einen beispiellosen Pluralismus von vielen verschiedenen christlichen Konfessionen, autonomen Kirchengemeinden und zunehmend auch von nicht-christlichen Religionsgemeinschaften ermöglicht – wir beschränken uns im Folgenden auf das Christentum. Während die deutschen Staatskirchen mit ihren Kirchensteuern und staatlichem Religionsunterricht an feudale Strukturen erinnern, entspricht in den USA die religiöse Vielfalt mit ihrem innovationsfördernden Wettbewerb eher der kapitalistischen Warengesellschaft.

In den USA wird man nicht in eine Kirche hinein geboren. Die örtlichen Gemeinden müssen um ihre (zahlenden) Mitglieder werben. Es ist durchaus üblich, dass man im Laufe der Jahre immer wieder zu einer anderen Kirche wechselt, je nachdem, wer das beste Angebot bereit hält. Die US-amerikanischen Kirchen (selbst die katholische) sind deutlich weniger hie-

rarchisch organisiert als die europäischen, sie ähneln eher modernen, vernetzten Konzernstrukturen. Alles schön marktfähig, zumindest der Form nach.

Selbstverständlich gehört zu diesem Markt auch harte Konkurrenz. So waren viele ProtestantInnen bis vor wenigen Jahrzehnten noch militante Katholikenhasser. Der Ku-Klux-Klan agierte nicht nur gegen AfroamerikanerInnen, sondern auch gegen irische, italienische und andere katholische EinwandererInnen (gegen JüdInnen sowieso). Dass 1960 der Katholik John F. Kennedy (der ja womöglich eher auf den Papst als auf das amerikanische Volk hören würde) mit knapper Mehrheit zum Präsidenten gewählt wurde, war eine Sensation – und bisher eine einsame Ausnahme. Heute sind KatholikInnen die größte Konfession und einigermaßen als „amerikanisch" akzeptiert. Protestantische FundamentalistInnen wenden sich nun vor allem gegen den Islam. Trotzdem beeindruckt aus europäischer Sicht die pluralistische Gelassenheit in den USA. Selbst George W. Bush lädt mit Selbstverständlichkeit auch islamische Geistliche ins Weiße Haus ein.

Der Versuch, verlorenes Terrain wieder zu gewinnen

Innerhalb des Protestantismus haben sich die Gewichte in den vergangenen Jahrzehnten gewaltig verschoben. Während die herkömmlichen, eher liberalen „Mainline"-Konfessionen viele Mitglieder verlieren, verzeichnen rechtsgerichtete evangelikale Strömungen regen Zulauf. Dies hat auch politische Auswirkungen.

Früher gab sich der Fundamentalismus betont unpolitisch. Der Glaube war etwas fürs stille Kämmerlein; die Politik für die sündhafte Welt überließ man den anderen. Dieser Rückzug wurde noch verstärkt durch den berühmten „Scopes Monkey Trial" (Affenprozess) von 1925. Schon damals ging es um die Evolution. In Dayton (Tennessee) hatte der junge Lehrer John Scopes seinen Schülern beigebracht, dass der Mensch vom Affen abstammt. Das verstieß gegen das Schulgesetz von Tennessee, der Lehrer wurde verurteilt. Doch der Staatsanwalt blamierte sich in dem landesweit Aufsehen erregenden Prozess so gründlich, dass die hinterwäldlerischen Überzeugungen der FundamentalistInnen weithin der Lächerlichkeit preis gegeben wurden.

In den folgenden Jahrzehnten wurde die Trennmauer zwischen Kirche und Staat weiter gefestigt. 1962 untersagte das US-Verfassungsgericht in einem bahnbrechenden Urteil das Beten in öffentlichen Schulen. 1973 folgte die Freigabe der Abtreibung. Und dann wurde auch noch ein Verfassungszusatz zur Gleichberechtigung der Geschlechter vorbereitet (das „Equal Rights Amendment", das schließlich 1979 scheiterte).

Für die FundamentalistInnen war klar: Der Staat verhielt sich nicht mehr religiös neutral, sondern setzte zum Angriff auf wesentliche Glaubensinhalte an. Dagegen musste man etwas tun, und so begannen fundamentalistische Fernsehprediger und andere AktivistInnen in den 70er Jahren, schlagkräftige Organisationen aufzubauen. Gleichzeitig suchte die weltliche „Neue Rechte" nach einer Massenbasis. So hat die „christliche Rechte" in den vergangenen 30 Jahren vor allem in der Republikanischen Partei einen überdimensionalen Einfluss gewonnen – bis hinein in die derzeitige Bush-Administration.

Allerdings wird der religiöse Einfluss auf die US-Politik hierzulande gerne übertrieben. So gilt es als ausgemacht, dass Präsident Bush im November 2004 nur wegen einer christlich- fundamentalistischen Massenmobilisierung (oder gar wegen einer entsprechenden allgemeinen Grundhaltung in der US-Gesellschaft) wieder gewählt wurde. Diese Interpretation stützt sich meist auf eine einzige Umfrage am Wahlabend, nach der „moralische Werte" (ein Code-Wort für die fundamentalistische Agenda) der meist genannte Grund für die Wahlentscheidung war. Doch sagten dies gerade mal 22 Prozent der Befragten, gefolgt von 20 Prozent „Wirtschaft", 19 Prozent „Terrorismus" und 15 Prozent „Irakkrieg". Die Umfrage taugt also kaum als Beleg für einen sich anbahnenden Gottesstaat in den USA – mal ganz abgesehen davon, dass wohl kaum jemand einem Interviewer sagen wird, er sei GEGEN „moralische Werte". Doch in der deutschen Wahrnehmung der US-Gesellschaft dienen die vermeintlich so mächtigen Fernsehprediger und ihr Anhang gerne als Beleg für die Einfältigkeit „der Amis". Damit (re-)produziert man freilich auch die Definitionshoheit der FundamentalistInnen, die selbstverständlich Bushs Sieg für sich reklamieren, um damit ihren Einfluss zu vergrößern.

Religion als Rettungsanker

Doch woher kommt die Vitalität des christlichen Fundamentalismus? Wie passt rückwärts gewandte Bibelhörigkeit zu postmoderner Beliebigkeit und globalisierter Warengesellschaft?

Die Politisierung der FundamentalistInnen lässt sich zunächst als weitere Spielart der post-fordistischen Identitätspolitiken seit den 1960er Jahren begreifen. „Rasse", „Geschlecht" und sexuelle Orientierung galten nun nicht mehr als private Angelegenheiten, sondern wurden politisch. Dazu gehörte nun auch die „religiöse Identität". So versteht sich die „Christliche Rechte" als Gegenkraft etwa zum Feminismus oder zur Schwulen- und Lesbenbewegung. Gleichzeitig liegt die „religiöse Identität" aber auch quer zu anderen Differenzmarkierungen. Besonders auffällig ist dies bei vielen afroamerikanischen Kirchengemeinden, die theologisch durchaus fundamentalistisch, politisch aber linksgerichtet sind. Und die religiöse Wiederbelebung ist durchaus klassen-übergreifend.

Zwar gibt es auch in den USA explizit rückwärtsgewandte religiöse Sekten (etwa die technologie-feindlichen Amish), die meisten fundamentalistischen Strömungen agieren aber durchaus modern, nicht nur was ihren Gebrauch neuer Medien und Musikstile angeht. Viele der neuen „Mega-Churches" ähneln riesigen Konzerthallen – mit Gemeindezentren, sozialen Diensten, Fitnessstudio und Fernsehsender. Diese Gemeinden verfügen über mehrere zehntausend zahlende Mitglieder. Die Prediger (selten: Predigerinnen) der Massengottesdienste versprechen ihren ZuhörerInnen einen direkten persönlichen Kontakt mit Jesus und die Möglichkeit des „self-improvement". Gute ChristInnen sind eben auch im bürgerlichen Leben erfolgreich. Insofern bedeutet der Fundamentalismus nicht nur einen Rückgriff auf vor-moderne patriarchale Zeiten, sondern bietet Gemeinschaftserlebnis und Individualismus – eine attraktive Kombination gerade in einer Zeit, die von vielen als Vereinzelung und Vereinsamung erlebt wird.

Die neuen Kirchen boomen vor allem in den „suburbs" und „ex-urbs", den am Rande der Metropolen entstehenden Siedlungen der post-industriellen Mittelschichten. Der Fundamentalismus gedeiht eben nicht nur in den ökonomisch rückständigen Landstrichen des südlichen „Bible Belts" (also in Tennessee oder Mississippi), sondern auch in den aktuellen Boom-Regionen, den High-Tech-Vorstädten im nördlichen Virginia, in Colorado oder Arizona. Wohlstand ist gottgefällig, das wussten schon die alten Puritaner. Und da Gott will, dass jeder für sein Glück selbst verantwortlich ist, sind auch die armen Schlucker in den verfallenden Innenstadtbezirken und die allein erziehenden Mütter mit ihren unehelichen Kindern selber schuld an ihrem Unglück. Dann braucht man auch keinen Sozialstaat

mehr, sondern allenfalls kirchliche Mildtätigkeit und die „harte Liebe" („tough love") der Justiz.

Doch selbstverständlich machen die gesellschaftlichen Veränderungen auch vor den „ex-urbs" nicht halt. Auch dort gehen Ehen in die Brüche. Moderne Geschlechterrollen oder die ethischen Probleme neuer Biotechnologien führen zu Verunsicherung. Da bieten bibeltreue Frömmigkeit und patriarchale Rollenmuster einen gewissen Halt. Gleichzeitig wenden sich die FundamentalistInnen wie die gesamte „neue Rechte" populistisch gegen die „liberalen Eliten" in der Kulturindustrie, in der staatlichen Bürokratie, in der Justiz und sogar in den herkömmlichen Mainline-Kirchen. Diese Eliten in ihren kosmopolitanen Zitadellen wollen angeblich den normalen, hart arbeitenden und gläubigen AmerikanerInnen ihren sündhaften Lebensstil aufzwingen (und gleichzeitig die nichtsnutzigen GhettobewohnerInnen verköstigen) – dass dies auch in handfesten Antisemitismus umschlagen kann, liegt auf der Hand.

Insofern lässt sich das fundamentalistische Revival auch als Protest gegen eine als zunehmend technokratisch empfundene Herrschaft verstehen. Das Problem ist dann nicht mehr, dass den Suburbs die gut bezahlten Jobs wegbrechen, sondern dass sich irgendein Kultusbürokrat mit seinem Lehrplan über die religiösen Gefühle mancher Eltern hinweg setzt (in Deutschland werden solche Szenarien nicht erst bei der Schöpfungslehre, sondern schon bei der Änderung der Rechtschreibregeln aktiviert). Da hilft dann auch nicht mehr viel, wenn die Kapitalverbände davor warnen, dass die Schöpfungslehre im Biologieunterricht die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses behindert.

Säkulare Zivilgesellschaft am Drücker

Trotzdem spricht der gesellschaftliche Trend in den USA langfristig gegen die Fundamentalisten. Die Allgegenwart religiöser Zeichen führt zu ihrer Entleerung. Vor Weihnachten stellen amerikanische Bürgermeister geschmückte Tannen vor den Rathäusern auf – doch sind dies keine „Christmas Trees", sondern überkonfessionelle „Community Trees". Damit erreicht man auch diejenigen Leute, die Channukah feiern, die ein neues afroamerikanisches Ritual („Kwanzaa") erfinden oder die einfach froh sind, dass das alte Jahr bald rum ist. Auch die großen Kaufhäuser werben nicht mehr mit „Merry Christmas" sondern mit „Happy Holidays" – aus Angst, man könnte nicht-christliche KundInnen verprellen. Nur der Erste Mai wird da noch nicht berücksichtigt. Insofern gilt noch immer das Bonmot aus der Antrittsrede des republikanischen Präsidenten Dwight Eisenhower (1952-1960): „Unsere Staatsform hat keinen Sinn, wenn sie nicht auf tiefem religiösen Glauben beruht – und mir ist egal, auf welchem."

Auch mit ihren politischen Erfolgen kann die christliche Rechte die gesellschaftlichen Veränderungen allenfalls abbremsen, aber kaum aufhalten. Selbst wenn es ihr beispielsweise gelingt (wie im vergangenen November bei Volksabstimmungen in etlichen Bundesstaaten), gleichgeschlechtliche Ehen zu verbieten, so kann sie doch nicht verhindern, dass immer mehr Firmen bei Sozialleistungen oder Urlaubsregelungen auch die schwulen oder lesbischen Partnerschaften ihrer Beschäftigten anerkennen. Mel Gibson mag mit seiner erzkatholischen und antisemitischen „Passions"-Orgie ein Millionenpublikum erreicht haben, aber auch eine konzertierte fundamentalistische Kampagne konnte nicht verhindern, dass mit „Alexander" erstmals ein schwuler Titelheld ins Massenkino kam.

Nicht einmal ihre politische Hauptforderung nach einem allgemeinen Abtreibungsverbot konnten die FundamentalistInnen bisher durchsetzen, trotz vieler Einschränkungen vor allem in konservativeren Bundesstaaten. Die „Christliche Rechte" wäre schon froh, wenn sie in den USA bundesdeutsche Zustände (z.B. Zwangsberatung) durchsetzen könnte.

Bezeichnend ist auch, wie die FundamentalistInnen ihre Forderungen verhüllen müssen. So begründen sie ihren Ruf nach einer Wiederzulassung des Schulgebets mit der „Redefreiheit" (für christliche SchülerInnen). Homophobie wird als Kampf für „Gleichberechtigung" inszeniert: gegen „special rights" für Schwule und Lesben – also gegen spezielle Antidiskriminierungsparagrafen.

Nicht einmal die *CreationistInnen* können sich einfach auf die Wahrheit der Bibel berufen. Sie müssen ihre Schöpfungsgeschichte „verwissenschaftlichen". So räumen sie ein, dass neue Arten durch genetische Veränderungen entstehen. Doch dieser Prozess sei so kompliziert, dass er wohl kaum zufällig ablaufen könne, sondern gesteuert werden müsse – eben durch ein höheres Wesen („intelligent design"). Gleichzeitig versuchen die CreationistInnen, die Wissenschaftlichkeit der Evolutionslehre zu bestreiten. Diese sei bestenfalls ein „Glaubensgrundsatz" der „säkularen Humanisten", also einer Art Religionsgemeinschaft. Wegen der Trennung von Kirche und Staat (!) dürfe die Evolution daher nicht gegenüber der biblischen Schöpfungslehre bevorzugt werden.

Wer sich derart verrenken muss, der weiß, dass er keine Bevölkerungsmehrheit hinter sich hat. Auch die Bibeltreuen können nicht mehr hinter die Aufklärung zurück. Zwar kann mit guter Strategie und Taktik auch eine aktive Minderheit die Politik dominieren, und es ist nicht auszuschließen, dass die FundamentalistInnen einmal die Mehrheit im US-Verfassungsgericht erobern können (das Horrorszenario, mit dem die Demokraten seit mindestens 20 Jahren bei jeder Wahl vor den Republikanern warnen). Doch dann darf man sich getrost auf die säkulare Zivilgesellschaft verlassen. Schon jetzt bringen die Frauenbewegung oder die Schwulen- und Lesbenbewegung regelmäßig Hunderttausende auf die Straße – gegen die religiösen Fundamentalisten. Mit etwas mehr taktischem Geschick wird man auch die *Creationisten* wenn schon nicht aus ihrem Paradies, so doch zumindest aus den Klassenzimmern vertreiben.

***Michael Hahn** ist Journalist und Mitglied bei Zehn alternden Kadern (ZAK) in Tübingen. 2003 hat er im Konkret Literatur Verlag das Buch „Nichts gegen Amerika – Linker Antiamerikanismus und seine lange Geschichte" herausgegeben.*

Glossar:

Fundamentalisten: Protestanten, die an die buchstäbliche Wahrheit der Bibel glauben. Der Begriff stammt aus dem frühen 20. Jahrhundert. Größte Konfession sind die Baptisten.

Pfingstler: Der Wortlaut der Bibel spielt eine geringere Rolle. Pfingstkirchen gelten als am schnellsten wachsende Religionsgemeinschaft und dominieren unter den protestantischen Kirchen in Lateinamerika.

Evangelikale: Oberbegriff für Pfingstler, Fundamentalisten und andere superfromme Protestanten. Entscheidend ist nicht die organisatorische Zugehörigkeit zu einer Kirche, sondern eine direkte Beziehung zu Gott/Jesus, z.B. als konkret erfahrene „Wiedergeburt" wie bei US-Präsident Jimmy Carter (1977-81)

Mainline Churches: Die herkömmlichen protestantischen Kirchen in den USA, die seit dem Zweiten Weltkrieg viele Mitglieder verloren haben. Politisch meist liberal, u.a. Methodisten, Presbyterianer, Lutheraner, etc.

Christliche Rechte: Politische Bewegung konservativer Christen (vor allem protestantische Fundamentalisten, aber auch einige Katholiken). Entstand in den 1970er Jahren. Vielzahl von Organisationen, Medien und Institutionen. Früher: „Moral Majority", heute: „Christian Coalition", „Focus on the Family", „Concerned Women of America", etc.


Las Vegas
Unterhaltung
Sport
Spiel
Gewinnen
Las Vegas
SPIELHALLEN
Las Vegas
GAMBLING PALACE

Der Reiz des Spektakels

Soziale Bewegungen und religiöse Hegemonie in Brasilien

Von Michael Ramminger

Brasilien erlebte in den letzten Jahren einen Boom evangelikaler Sekten. Besonders die neuen Pfingstkirchen, die so genannten „pentecostalen" Glaubensgemeinschaften haben regen Zulauf. (1) Deren Anhänger sind vor allem in den Großstädten zu finden. In ihren Kulten drückt sich die neoliberale Subjektivität großstädtischer Schichten aus. Und ihre Stärke verweist auf die Schwäche der Linken und damit der Befreiungstheologie.

Als die „Partei der Arbeiter" (PT) in Brasilien zwanzig Jahre nach ihrer Gründung an die Macht kam und der ehemalige Metallarbeiter Lula Präsident wurde, waren die Erwartungen an der Basis riesig. Der Befreiungstheologe Alberto da Silva Moreira sprach sogar davon, dass es im religiösen Unterbewusstsein des Volkes eine nahezu messianische Verschmelzung Lulas mit der sagenumwobenen Figur des portugiesischen König Don Sebastião, dem „Vater der Armen", gab.

Dieser „Sebastianismus", der von Lula klug eingesetzte Populismus und seine persönliche Geschichte als Gewerkschaftsaktivist sind die Substanz, die die in Brasilien häufig anzutreffende personalisierte Auseinandersetzung mit der Regierungspolitik – neben der Frage ob die PT noch links oder schon neoliberal-sozialdemokratisch gewendet sei – erklären helfen: „Rettet Lula", so lautet der Titel eines offenes Briefes des Ökonomen und PT-Mitglieds Marcus Arruda. Solche Auseinandersetzungen sind keine problematische Personalisierung neoliberaler Politik, sondern Ausdruck des Verlustes ideologischer Macht der PT-Regierung insgesamt. Im populistischen Spiel mit der symbolischen Macht dieser religiösen Figur des „Vaters der Armen" bewegen sich Lula und die Regierungs-PT zunehmend auf dünnem Eis, die Verschleißeffekte werden immer offensichtlicher.

Damit sind auch schon zwei Krisenelemente der brasilianischen Linken angesprochen, die alltäglich offensichtlich, aber in der politischen Diskussion über ihre Zukunft so gut wie nicht miteinander vermittelt sind. Die Krise der brasilianischen Linken besteht nicht nur in der umstrittenen Diskussion um ihr „Projekt" im Sinne politischer und ökonomischer Perspektiven (und damit in der Frage nach der Einschätzung der PT und Lulas), sondern auch in ihrer kulturellen Erosion. Bei diesem zweiten Element wiederum spielen Verschiebungen im religiösen Feld und seiner Praktiken, Glaubensinhalte und Autoritäten, die in Brasilien schon immer hoch bedeutsam waren, eine besondere Rolle: Die Gründung der PT 1980 war nicht nur Ergebnis einer politisch-ideologischen Einheit von ehemals illegalen linken Parteien, sozialen Bewegungen und Gewerkschaften. Zu dieser Koalition gehörten auch Teile der katholischen Kirche, ihrer Hierarchie, des Klerus, katholische Intellektuelle und viele Basisgemeinden, später auch protestantische Kirchen. Viele Katholiken arbeiteten in sozialen Bewegungen, vereinzelt auch in Parteien mit und waren und sind damit selbstverständlicher Teil der Linken. Wichtiger noch aber war die Tatsache, dass die „Theologie der Befreiung" bis in die 1980er Jahre innerhalb des opaken Feldes religiöser Identitäten und kollektiver Überzeugungen und Traditionen vor allem bei der ländlichen Bevölkerung eine gewisse Vorherrschaft hatte. Dies gelang ihr, indem sie sozialethische Forderungen und linke Theorie und Praxis mit religiösen Bedürfnissen vermittelte. Sie trug damit nicht unwesentlich zur Stärkung linker Bewegungen in Brasilien bei. Der Theologie der Befreiung ist es aber nicht gelungen, dieses religiöse Feld weiter besetzt zu halten. Stattdessen erleben momentan evangelikale Sekten und vor allem neopentecostale Kirchen einen massenhaften Aufschwung. Insofern sind die Frage der Positionierung der sozialen Linken in Brasilien zu Regierungs- und Parteipolitik, aber auch die Frage nach Einfluss und Bedeutung von Religion grundsätzliche Zukunftsfragen.

MST – Doppelstrategie sozialer Bewegungen

Die Tatsache, dass die stärkste soziale Bewegung, die Landlosenbewegung MST sich mit offener Kritik an der Regierung Lulas eher zurückhält, verweist nicht auf einen Kooperationskurs. Sie ist eher der Ausdruck dafür, dass der MST eine offene Auseinandersetzung mit der Regierungs-PT derzeit für kontraproduktiv hält. Diese würde sich eh nur auf dem Feld ideologisch-abstrakter Auseinandersetzungen bewegen. Der MST sucht deshalb in einer Doppelstrategie einerseits in konkreten Besetzungsaktionen die Landverteilung voranzutreiben und andererseits in einem langfristigen Organisationsprozess ihre Autonomie und ein gesellschaftliches Projekt unabhängig von tagespolitischen Konjunkturen zu stärken. Bereits 1984 entschied der MST, sich als autonome Or-

ganisation gegenüber politischen Parteien und der katholischen Kirche zu konstituieren. Diese Entscheidung war von der Erfahrung anderer Bauernbewegungen gespeist, dass die Unterordnung einer Massenbewegung in der Regel zu ihrer Schwächung und Verwicklung in parteipolitische Fraktionskämpfe und Interessen führt. Trotz Unterstützung der PT, Mitarbeit in der Partei und gemeinsamen Kampfes seit den 1980er Jahren blieb diese Linie bis heute maßgeblich. Damit scheint es, als ob die sozialen Bewegungen einer ideologischen Landnahme durch die PT-Regierungspolitik entgehen könnten. Gleichwohl bleibt natürlich das Problem, dass eine Partei, die mit dem Anspruch, die Interessen der armen Bevölkerung zu vertreten, sowohl ideologisch als auch in ihren ökonomischen Strategien zu scheitern droht: Ein Scheitern, dass zwangsläufig auch auf die sozialen Bewegungen zurückfallen wird, insofern sie nicht in der Lage sind, ihre materiellen Forderungen gesellschaftlich durchzusetzen.

Ideologieproduktion: Jeden Tag eine neue Kirche

Die brasilianische Linke befindet sich folglich insgesamt in einer Krise, so der ideologische Kopf des MST, João Stedile. Dafür verantwortlich ist auch eine ideologisch-kulturelle Transformation, deren Ausmaß in der Linken bisher gar nicht wahrgenommen wurde. Denn selbst wenn die klassischen sozialen Bewegungen durch Betonung ihres unabhängigen, autonomen Charakters der Gefahr entgehen, mit der PT-Regierung unterzugehen, ist ihre Zukunft bei weitem nicht gesichert. Die meisten der oben erwähnten Bewegungen gewannen und gewinnen ihre ideologische und politische Legitimität aus einer Mixtur von Gerechtigkeits- und Solidaritätsvorstellungen, die sich aus traditionellen marxistischen und/oder christlichen Analysen und Wertvorstellungen ableiten und ihre kulturelle Verwurzelung im ländlichen Raum haben. In den letzten dreißig Jahren hat Brasilien aber eine rapide und unkontrollierbare Verstädterung erlebt: Etwa zwei Drittel aller BrasilianerInnen leben heute in Städten, die ihre spezifischen Probleme wie den extremen Zusammenhang zwischen Armut und Gewalt, Drogenhandel, einen extensiven informellen Sektor haben, die aber auch ihre eigene Kultur, Sozialität, Kommunikationsformen und auch Religion entwickeln, die von hier aus mit einer enormen Dynamik in das Land zurückwirken.

Für diese Problematiken haben bisher weder die soziale noch die politische Linke Kategorien entwickelt. Die geradezu explosionsartige Ausbreitung von Religion vor allem in Form von neopentecostalen Kirchen z.B. bleibt fast völlig unthematisiert. So entstanden allein in Rio de Janeiro zwischen 1990 und 1992 pro Woche fünf neue Kirchen, so dass man durchaus sagen kann, dass sie zu den wichtigsten Ideologieproduzenten in der brasilianischen Gesellschaft (vor allem bei den städtischen Armen) gehören. Zu ihnen gehören die Assembléia de Deus mit ca. 30.000 Kirchen und die bereits 1977 gegründete Igreja Universal do Reino de Deus. Da diese über keine formellen Mitgliederstrukturen verfügt, schwanken die Schätzungen über die Zahl ihrer Anhänger heute zwischen drei und fünfzehn Millionen mit jährlichen Zuwachsraten von bis zu 20%. Sie ist zentralistisch organisiert, verfügt über ca. ein Dutzend Radiosender und einen eigenen Fernsehkanal, TV-Rekord. Ihre massenmediale Präsenz trägt der zunehmenden Bedeutung von religiösen Sendeanteilen in den brasilianischen Medien Rechnung: Wurden 1975 gerade einmal 70 Minuten Kirchenprogramm pro Woche übertragen, waren es Anfang der 1990er Jahre schon 35 Stunden oder fünf Stunden pro Tag, von denen der größte Anteil auf die Igreja Universal entfällt.

„Hör auf zu leiden – es gibt eine Lösung"

Ihre Botschaft ist denkbar simpel: „Höre auf zu leiden – es gibt eine Lösung – Was ist dein Problem?" Ihre Theologie basiert auf der Figur des gefallenen Lucifers und seiner Engel, die sich in Dämonen verwandeln und die Welt der Menschen vergiften. Die Therapie gegen diese Dämonen sind die Verkündigung des „Wort Gottes" und vor allem Exorzismen. Natürlich knüpft die Igreja Universal hier an Spiritismus und Fetischglauben afro-amerikanischer Religionen an (gegen die ansonsten ein „heiliger Krieg" geführt wird), die immer schon einen Teil der Volksreligiosität Brasiliens ausmachten. Denn dass Brasilien ein katholisches Land ist, ist ein Mythos; hinter der formalen Konfessionszugehörigkeit wurden immer schon indigene und afroamerikanische Traditionen mit katholischen Riten und Überzeugungen gemischt oder unter deren Deckmantel praktiziert.

Wesentliches Therapiemoment sind die mehrfach in der Woche stattfindenden Kulte, thematisch oder nach Zielgruppen unterschieden. Die Gotteshäuser oder Tempel sind in der Regel ehemalige Kinos oder Märkte, die verkehrsgünstig und an zentralen Orten eingerichtet und manchmal für mehrere tausend TeilnehmerInnen ausgelegt sind. Bequeme Sessel und helle Farben bestimmen das Interieur, das eher einem Theater als einer Kirche ähnelt. Auf der Bühne inszeniert der Pastor oder Bischof eine perfekte Show zwischen Beteiligung und Selbstilluminierung, Stille und Gesang, zwischen kollektiver Emotionalität und individueller Versenkung. Die Höhepunkte, die Exorzismen werden von vielen Helfern begleitet, die Hilfestellung geben oder gegebenenfalls Kontrollfunktionen ausüben. Exorziert werden Drogenabhängigkeit, Depressionen, Beziehungsunfähigkeiten, Krebserkrankungen usw. Die Botschaft lautet: Hier gibt es spirituellen Frieden, physische Gesundheit und finanziellen Erfolg. „Höre auf zu leiden" und „Geld ist keine Sünde, sondern Beleg für Gottesfürchtigkeit" sind die Grundideologeme. Der Neopentecostalismus hat seine Wurzeln auch im „positive Thinking".

Der klassische Pentecostalismus dagegen, der Anfang des letzten Jahrhunderts nach Brasilien kam, wanderte über die kleinen Städte und das Land ein. Die Mischung aus protestantischer Ethik, einer gewissen Emotionalität, starker Gemeinschaftlichkeit und Askese machte ihn so erfolgreich: Durch seinen Kampf gegen Alkoholismus, Rauchen oder Ehebruch, seine Arbeitsmoral und die fest formierten Gemeinschaften wirkte er sozial stabilisierend. Auch die katholische Kirche ist eine stark ländlich verankerte Religion gewesen, die gerade in den 1970er und 1980er Jahren mit der Theologie der Befreiung eine ebenfalls auf starke Kollektivität (Basisgemeinden) aufbauende Identität, aber zudem auf eine Vermittlung von traditionaler Religion und moderner, selbstreflexiver Sozialkritik setzte.

Der Neopentecostalismus aber ist eine offenkundig typisch städtische Religion, und dies nicht nur, weil er 1977 in Rio de Janeiro entstanden ist. Denn sein Synkretismus (2) nimmt sowohl Elemente verschiedener traditionaler Religionen, als auch Strukturen und Techniken moderner massenmedialer Kommunikation, marktvermittelte Weltbilder, Embleme und Logos in sich auf. Die Theologie der Prosperität (finanzieller Erfolg als Beweis für Gottesfürchtigkeit), die Verwerfung jeder Leidensmystik und sein Rekurs auf Individualität und Selbstverantwortung spiegeln Elemente neoliberaler Subjektivität. Für die Igreja Universal do Reino de Deus definiert sich Religion nicht mehr zwangsläufig durch kollektiv und traditionell vermittelte Identitäten. Der Gemeinschaftsaspekt ist vielmehr jeglicher, vor allem

auch sozialethischer Verpflichtung enthoben, und verkommt zur Eventproduktion in den Kulten und deren Höhepunkten, den Exorzismen. Die hohe Mobilität religiöser und konfessioneller Bindungen, ein für Brasilien immer schon typisches Phänomen, ist den Neopentecostalen kein Hindernis, sondern wird in der Instrumentalisierung verschiedenster religiöser Werkzeuge und ihrer Inszenierung eingefangen. Ihre Kulte haben deshalb auch einen nicht zu unterschätzenden Freizeitwert, der in der Vielzahl seiner marketingstrategisch klug positionierten und differenzierten Angebote im Markt der Möglichkeiten umstandslos mithalten kann.

Die Schwäche der Befreiungstheologie

Insofern ist die Igreja Universal do Reino de Deus im Moment eine der brasilianischen gesellschaftlichen Institutionen, die auf die unterschiedlichsten religiösen, sozialen und kulturellen Bedürfnisse am erfolgreichsten reagiert und sie durch eine Adaption moderner administrativer Strukturen, Indienstnahme von Massenmedien und kultureller und religiöser Bedürfnisse und Identitäten strukturiert. Sie stellt damit einen erheblichen ideologischen Counterpart und eine Herausforderung für die Mobilisierungs- und Bindungsfähigkeit von sozialen Bewegungen dar. Dazu kommt noch, dass sie nach einer ersten Phase der politischen Abstinenz inzwischen auch parlamentarisches und parteipolitisches Engagement zeigt: Sie ist engstens – auch finanziell – mit einer Koalitionspartei der PT, der Liberalen Partei PL, verbunden, die den höchsten Anteil von Pastoren als Abgeordnete hat.

Die Befreiungstheologie dagegen war nach ihrer ersten äußerst erfolgreichen Artikulationsphase ab Mitte der 1980er Jahre in eine Auseinandersetzung mit den neokonservativen Kräften innerhalb der römisch-katholischen Kirche verstrickt. Hierbei spielten die Glaubenskongregation unter dem deutschen Kardinal Ratzinger, die päpstliche Kommission für Lateinamerika und das vom strikt antikommunistischen Papst unterstützte Opus Dei eine erhebliche Rolle. Sie setzten Befreiungstheologen unter Druck und diffamierten die Theologie der Befreiung als „marxistisch-atheistische Ideologie". Damit wurde diese nicht nur innerinstitutionell geschwächt und delegitimiert, sondern strategisch klug in internen Auseinandersetzungen gebunden und ihre intellektuelle Führung in der Kirche und an Universitäten dezimiert. Dies – und die Tatsache, dass sich viele ChristInnen in dieser Situation dazu entschieden, ihr Engagement auf die Mitarbeit in sozialen Bewegungen zu konzentrieren –, führte dazu, dass eine Auseinandersetzung mit den Phänomenen neuer Religiosität und den neopentecostalen Kirchen bisher auch hier ausgeblieben ist.

Das Problem der Linken in Brasilien ist also nicht einfach nur die PT und ihre Sozialdemokratisierung, auch nicht alleine IWF, Weltbank und nordamerikanischer Imperialismus. Das Problem der brasilianischen Linken und linker ChristInnen besteht darin, dass sie von Traditionen zehren, deren Reproduktion sie derzeit nicht oder nur mühsam sichern können. Im Frühjahr dieses Jahres stellte der MST eine erste eigene Universität in der Nähe von São Paulo fertig. Hier sollen denjeni-



Eisenhüttenstadt

gen, die zurück auf das Land gehen, landwirtschaftliche und organisatorische Kompetenzen vermittelt werden, aber im Blick auf das politische „nationale“ (sprich sozialistische) Projekt geht es auch um die Ausbildung von Kadern, „die neue Modelle von Solidarität, Ethik, des Respekts, der Geschlechterverhältnisse und der Beziehungen zwischen den Ethnien vorantreiben“. Diese neuen Modelle werden auch auf die Besetzung des kulturell-religiösen Feldes durch die neopentecostalen Kirchen-Unternehmen reagieren müssen. Anders als bei der Auseinandersetzung mit Regierungspolitik und Parteilogik fehlen dafür aber bisher Analysen und strategische Konzepte.

__Michael Ramminger__, katholischer Theologe, arbeitet im Institut für Theologie und Politik in Münster in der Tradition der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Er ist wie alle, die in dieser von Kirche und Staat unabhängigen Bewegungsorganisation arbeiten, mit Max Horkheimer der Meinung, dass das, „was unter den Herrschenden gedeihen will, Herrschaft reproduziert.“

Anmerkungen:
1) Neopentecostale („Neu-Pfingstlerische“) Kirchen gibt es in Brasilien seit ca. 30 Jahren. Es sind eigenständige, von den großen Konfessionen unabhängige Gründungen, die sich durch Exorzismen und Geistheilungen, ihre hierarchische Strukturen und die Einbeziehung moderner Kommunikationsmittel in ihre „Verkündigung“ auszeichnen. Der Gründer der Igreja Universal do Reino de Deus (Universale Kirche des Reich Gottes), der selbsternannte Bischof Edir Macedo, war vorher einfacher Angestellter eines brasilianischen Lotterieunternehmens.
2) Synkretismus nennt man die unmethodische Vermischung verschiedener philosophischer oder religiöser Systeme ohne Ausgleichung ihrer Prinzipien.



Eisenhüttenstadt

Wider eine Politik der Verzweiflung

Polemik einer Linken aus dem Libanon

Von Raida Hatoum

Wer die Krise der Linken untersuchen will, folge ihren Debatten zum Mittleren Osten. Trommeln „Antiimperialisten" für den Widerstand Seit' an Seit' mit den Milizen des Politischen Islam oder des Baath-Regimes, betrauen andere das US-Militär mit einer weltzivilisatorischen Mission in Sachen nachholender bürgerlicher Revolution. Was die Leute vor Ort davon halten, interessiert auf den Kommandohöhen der „kritischen" Theorie so wenig wie auf denen der Imperialismus-„Analyse". *Fantômas* gibt deshalb Raida Hatoum aus Beirut das Wort, die solche Solidarität als das bezeichnet, was sie ist: Rassismus von links.

Es heißt, Arundhati Roy und Naomi Klein werden im kommenden September in Beirut sein, um an der zweiten Konferenz der Internationalen Anti-Kriegs-Bewegung teilzunehmen. Werden sie dort das Spiel des früheren Labour-Abgeordneten und Friedensfreundes George Gallaway spielen, der uns letztes Jahr allen Ernstes aufforderte, uns mit dem „antiimperialistischen Widerstand" des Politischen Islam zu verbinden? Werden sie wie er an Demonstrationen teilnehmen, auf denen Bildnisse Saddams und Assads geschwenkt werden? Folgen auch sie der Logik „der Feind meines Feindes ist mein Freund" – auf Kosten der sozialen Bewegungen und Kämpfe der Region und zum Wohlgefallen der Hisbollah? Dann sollen der Politische Islam, die Nationalisten und die „antiimperialistische" Traditionslinke Roy und Klein willkommen heißen! Und die Arbeiter-, die Frauen-, die Homosexuellen- und die Bürgerrechtsbewegung werden sich weiterhin nicht nur der Angriffe der Reaktion zu erwehren haben, sondern auch einer Linken, die von ihrer Verzweiflung immer weiter nach rechts gezogen wird. Das gilt für die „antiimperialistisch" bornierten Linken übrigens genauso wie für die Linken des Westens, die sich aus Horror vor der Gewalt aus dem Osten der US-geführten „Koalition der Willigen" angeschlossen haben. Mit Rassismus haben wir es dabei auf beiden Seiten zu tun: jenem Rassismus, der darin liegt, den fortschrittlichen sozialen und politischen Bewegungen des Mittleren Ostens die jeweils eigene, „antiimperialistische" oder anti-islamische Agenda aufzuzwingen. Sich vor solcher Verwirrung und Verzweiflung zu schützen heißt, den notwendigen Zusammenhang des Rassismus mit dem Kapitalismus (als eines Werkzeugs und als eines Resultats) zu sehen und den Widerstand gegen den einen nicht von dem gegen den anderen zu trennen, also den Kapitalismus zugleich in allen seinen sozialen, ökonomischen und politischen Mechanismen zu kritisieren.

Natürlich muss die Linke der an der Besatzung des Irak beteiligten Länder Druck auf ihre Regierungen ausüben und sie zum Rückzug drängen. Zugleich aber gilt es zu sehen, dass ein von reaktionären Kräften erzwungener Rückzug Unterdrückung und Ausbeutung nur fortsetzen, sogar vertiefen wird. Tatsächlich haben wir nicht zu wählen zwischen dem Versuch der USA, sich die Kontrolle über den Mittleren Osten und seine Ressourcen zu verschaffen, und dem Versuch des Politischen Islam und des arabischen Nationalismus, die eigene Macht zu bewahren oder zu verstärken. Beide sind nichts als einander entgegengesetzte Pole kapitalistischer Herrschaft. Dabei liefern die Angriffe der USA und Israels den reaktionären Kräfte der Region die Rechtfertigung, im Namen der Verteidigung der Muslime, der Unabhängigkeit und des Patriotismus mit der Ausbeutung und Unterdrückung der Leute fortzufahren. So reproduziert sich die Macht des Kapitals erst und gerade in der blutigen Konkurrenz seiner beiden Pole, die sich derart zuletzt als Komplizenschaft erweist, deren erste Opfer die Frauen, die Homosexuellen, die Flüchtlinge, die Arbeiter und die nicht-religiösen Menschen sind.

Die Modernität des Politischen Islam

Zunächst ist festzuhalten, dass der Religiöse und der Politische Islam nicht dasselbe sind, letzterer den Islam nur als Vehikel für eine rechtsorientierte Restrukturierung der herrschenden Klassen nutzt. Zugleich ist der im Westen verbreitete Begriff des Fundamentalismus zurückzuweisen, weil er nur selektiv zur Kennzeichnung dezidiert anti-westlicher Tendenzen verwendet wird und dabei pro-westliche Tendenzen des Politischen Islam freispricht. Der aber ist in allen seinen Tendenzen eine zeitgenössische reaktionäre Bewegung und als solche allein und ausschließlich in der zeitgenössischen Gesellschaft verwurzelt: als Folgeerscheinung des Scheiterns einer westorientierten Modernisierung der von Muslimen bewohnten Länder des Mittleren Ostens, mithin des Scheiterns ihrer Bourgeoisien und deren Nationalismus und Säkularismus.

Die bürgerliche Modernisierung des Mittleren Osten setzt zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein und konnte bis in die 1960er Jahre bedeutende Erfolge erzielen. Die verdankten sich einer industriell-kapitalistischen Entwicklung und einem Transfer von Kapital und Technologie im Zusammenhang des arabisch-israelischen Konflikts und des Kalten Krieges: ohne die Israel-Frage wäre die Entwicklung des Mittleren Ostens wohl ähnlich wie die Lateinamerikas verlaufen. Geändert hat sich das mit der Iranischen Revolution der Jahre 1978/79, mithin mit dem erwähnten Scheitern bürgerlicher Modernisierung. Sehen wir uns den Libanon an. Hier leben 3,5 Millionen Libanesen, 1 Million syrische Arbeiter, 390.000 palästinensische und 100.000 irakische sowie andere Flüchtlinge. Die syrische Präsenz (1976–2005) hat zu einer umfassenden politischen und ökonomischen Korruption auf Kosten der einfachen Leute beider Länder und zugunsten des libanesisch-syrischen Kapitals geführt. Während des dreizehnjährigen Regimes des neoliberalen Premierministers Hariri wurden – forciert durch UNO, IWF, Weltbank und USA, gedeckt durch alle relevanten Parteien – Privatisierungen ebenso voran getrieben wie das reaktionäre konfessionelle System stabilisiert. 60% der Bevölkerung insgesamt, 60% der palästinensischen Flüchtlinge leben unter der Armutsgrenze, die Erwerbslosenrate liegt bei 30% (40% der PalästinenserInnen).



Hannover

Die nationale Verschuldung stieg 2005 auf 40 Milliarden US-Dollar, die Löhne sind seit 1996 eingefroren. Die ArbeiterInnenklasse verfügt über keine unabhängige Partei, keine unabhängige Führung, verirrt sich im Mosaik der Sekten und des Nationalismus der politischen Klasse. Seit Mitte der 1980er Jahre führt die Hisbollah den Kampf gegen die israelische Besatzung, doch artikuliert ihr Widerstand – dem des

Irak nicht unähnlich – den „Antiimperialismus“ eines religiös aufgeladenen Nationalismus, nicht den der ArbeiterInnenklasse. Zwar erzwang sie 2000 den Rückzug der Israelis, doch haben Gewalt und Ausbeutung im „befreiten“ Südlibanon seither sogar zugenommen. Als es am 27.Mai des vergangenen Jahres endlich zu einem Generalstreik kam, in dem eine Erhöhung der Löhne, ein Stopp der Privatisierungen und der Einschnitte in die sozialen Dienste gefordert wurden, erschoss die reguläre Armee fünf Demonstranten, verurteilten Militärgerichte 150 AktivistInnen. Die Hisbollah mischte auf eigene Rechnung mit, machte Jagd auf streikende Arbeiter und lieferte ihre Opfer der Armee aus. Und jetzt, die Auseinandersetzungen um die syrische Besatzung? Dasselbe Spiel: eine Konkurrenz um den erreichbaren Anteil an Herrschaft und Ausbeutung, in der die Konkurrenten dennoch in einem zusammen kommen: der Gefolgschaft gegenüber Weltbank und IWF. Unterstützen wir den religiösen oder nationalistischen Bourgeois, weil er ein „Antiimperialist“ ist, dann unterstützen wir die ganze politische Agenda der Bourgeoisie.

Klassenkampf oder „Widerstand“?

Die Konfrontation der entgegengesetzten Pole des Kapitals hat ihren bisherigen Höhepunkt mit der US-geführten Besatzung des Irak erreicht. Deshalb zeigt sich hier noch deutlicher, wie sich kapitalistische Herrschaft durch ihren inneren Konflikt hindurch reproduziert, wie – um Namen zu nennen – Weltbank und IWF den Gewinn einstreichen werden, wenn die irakische Gesellschaft entlang ethnischer, religiöser und tribalistischer Grenzen gespalten wird: egal wer formell den Sieg erringt. Das alles wird umso einfacher sein, je mehr Linke damit beschäftigt sind, sich entweder auf die eine oder die andere Seite zu schlagen und damit die Klassenrealität und den Klassenkampf im Irak zu verleugnen. Nichts zu wollen also?

Doch, es gibt eine Alternative, eine organisierte Alternative: die Arbeiterbewegung und ihr Kampf, die Frauenbewegung und ihr Kampf, die StudentInnenbewegung und ihr Kampf, die Flüchtlinge und ihr Kampf, die säkularistische Bewegung und ihr Kampf. Bewegungen mit einer langen und reichen Geschichte, jetzt unter dem brutalen Zugriff gleichermaßen der US-Besatzung, der Marionettenregierung, des Politischen Islam und der nationalistischen Kräfte. Unmittelbar nach dem Fall Bagdads organisierten sich Erwerbslose in der Union of Unemployed in Iraq (UUI) und kämpften um Jobs oder Erwerbslosengeld, organisierten Demonstrationen und Sit-ins. Im Bruch mit den Gewerkschaften der KP des Irak entstand die Federation of Workers' Councils and Unions of Iraq (FWCUI), die sich sowohl dem Widerstand wie der Regierung entgegensetzt. In beiden Bewegungen sind Mitglieder der Worker's Communist Party of Iraq (WCPI) aktiv (www.uuiraq.org). Für Frauenrechte und eine säkulare Regierung kämpft die Organization for Women's Freedom in Iraq (OWFI), die auch Frauenhäuser unterhält für Frauen, die dem „Ehrenmord“ und der Vergewaltigung zu entkommen suchen (s. http://www.equalityiniraq.com).

Warum also ignorieren wir diese linken Gruppen und unterstützen den „antiimperialistischen Widerstand“? Die Bereitschaft zum Flirt mit diesen Reaktionären enthüllt eine Politik der Verzweiflung. Natürlich muss es uns um die Niederlage der US-Agenda im Mittleren Osten gehen. Doch müssen wir das als Linke, als MarxistInnen, SozialistInnen, KommunistInnen in unseren eigenen Begriffen tun, nicht in den Begriffen derer, die den Leuten im Irak nur eine blutige und schreckliche Zukunft zu offerieren haben. Dem US-Imperialismus entgegengesetzt zu sein, ist für sich noch keine fortschrittliche Position. Wer die Waffe aufnimmt, US-Soldaten erschießt, Schulen und Hotels in die Luft jagt, ist dadurch so wenig unser Verbündeter wie jemand, der sich dem Politischen Islam und der Reaktion unterm Banner der westlichen Freiheit widersetzt.

Schafft zwei, drei, viele Basra!

Als emanzipatorische Antwort auf eine bestimmte Form kapitalistischer Herrschaft zählt nur, was zugleich eine Antwort auf jede Form dieser Herrschaft ist, sozial, ökonomisch, ökologisch, politisch. Eine solche Antwort hat uns die StudentInnenbewegung im Irak gegeben, in der sich Hunderttausende gegen den Terror zur Wehr setzen, mit dem die Sadr-Milizen die Universitäten überziehen. Die Konfrontation zeigt, dass es dabei im doppelten Sinn um Leben und Tod geht. Um das Leben insofern, als die Milizen systematisch versuchen, ihre Vorstellungen des islamischen Rechts und der irakischen Tradition zu exekutieren. Sie verbieten den StudentInnen sexuelle Beziehungen, schreiben ihnen vor, wie sie sich zu kleiden, wie sie ihr Haar zu tragen haben. Sie zwingen Frauen, den Schleier anzulegen, sperren Homosexuelle in Toiletten ein, nötigen Professoren, ihre Vorlesungen mit Lobpreisungen Allahs zu beginnen. Um den Tod insofern, als sie bei „Zuwiderhandlungen“ mit offener und brutaler Gewalt zuschlagen, so eben vor einigen Wochen auch in Basra, wo Sadr-Milizionäre eine StudentInnenparty im Freien angriffen. Sie begannen, die Frauen zu entkleiden und drohten, sie öffentlich zu vergewaltigen. Wer Einspruch erhob, wurde brutal verprügelt. Als ein Student christlicher Herkunft einzugreifen suchte, wurde er kurzerhand erschossen.

Das aber war der Strohballen zuviel, unter dem der Rücken des Kamels brach: Nicht nur in Basra, sondern an allen Universitäten kamen Hunderttausende von StudentInnen zusammen, um den Terror zurückzuweisen, mit dem die Milizen sich ihres Alltagslebens bemächtigen wollten. Es kam zu regelrechten Schlachten, bei denen die StudentInnen Steine und Mollies, die Milizionäre Gewehre und Messer einsetzten. Hunderte von StudentInnen wurden zum Teil schwer verletzt. Die aber, und das ist die Lektion von Basra, protestierten dabei nicht nur gegen den Politischen Islam, sondern machten deutlich, wie dessen Gewalt mit der der Besatzung verbunden ist. Deshalb führten die StudentInnen auf ihren Demonstrationen gegen die Milizen auch Spruchbänder mit, auf denen zu lesen war: „Ende der Besatzung jetzt!“ Denn eines ist klar: Ein von den fortschrittlichen sozialen Bewegungen erkämpftes Ende der Besatzung wäre zugleich das Ende des Politischen Islam! Schade nur, dass für weite Teilen der Linken hier bei uns wie im Westen nicht zusammengeht, was die StudentInnen in der

Spontaneität ihrer Bewegung umstandslos zusammenbringen.

Wie fern diese Einsicht ausgerechnet der Linken liegt, unserer wie der westlichen, mussten wir auf der Anti-Kriegs-Konferenz erfahren, von der ich eingangs sprach. Als wir dort der Hisbollah wie der Kommunistischen Partei des Libanon widersprachen, die beide den nationalen Befreiungskampf und den Widerstand gegen Israel und die USA zum unbedingten und alleinigen Hauptziel erklärten, wurden wir wiederum von beiden als „Verräter" beschimpft, deren Engagement für „Randgruppen" wie Frauen, Arbeiter, Flüchtlinge und Homosexuelle Zeugnis einer „pro-westlichen Einstellung" sei. Das aus dem Munde eben nicht nur der Hisbollah, sondern der CPL, und unter offener Zustimmung westlicher „Antiimperialisten"! Im Licht dieser Begebenheiten müssen wir unsere Aktivitäten und unsere Perspektiven überdenken, gegen jede einfache Sicht der Welt und der Dinge. Solidarität mit Reaktionären, und sei sie bloß zeitweilig, bringt den weltweiten Freiheitskampf nicht voran.

Von einem linken Standpunkt aber ist jede Rationalisierung des Terrors zu verurteilen, gleichgültig ob es sich um den arabischer oder palästinensischer Organisationen, um den des Staates Israel oder den der USA handelt. 3000 Menschenleben kostete der ultrareaktionäre Anschlag der Al Quaida, über 100.000 Irakis starben bis jetzt im Heiligen Krieg des George W. Bush. Die Verdammung und Beseitigung des einen wie des anderen Terrorismus ist die Voraussetzung, um die ArbeiterInnen an die Spitze der sozialen Kämpfe zu bringen. Die Linken des Nordens und des Südens müssen zusammenkommen, gegen den Politischen Islam und gegen die Funktionalisierung des Problems des Politischen Islams durch einen Rassismus, der im Westen nicht wenige Linke einschließt. Der einzige Ort, an dem wir uns treffen können, ist der Kampf für ein besseres Leben in den Bewegungen der Arbeiter, der Frauen und der Flüchtlinge. Das ist im Libanon und im Irak nicht anders als anderswo, als überall.

Weitere Informationen:
http://www.equalityiniraq.com/english/2005/OWFI-campainBasrauninversity260305.htm



Hannover

__Raida Hatoum__ lebt heute im Libanon und ist Aktivistin der Frauen- und der Flüchtlingsbewegung. Zwanzig Jahre ihres Lebens hat sie in Saudi Arabien verbracht. Ihre Erfahrungen dort ließen sie Marxistin werden lange bevor sie das Manifest las. Sie arbeitet stets mit anderen zusammen, gehört aber keiner Organisation an.

Den Blick schärfen

Zu den Arbeiten von Markus Dorfmüller

Von Petra Gerschner und Walter Seidl

Die Arbeit von Markus Dorfmüller thematisiert die Beziehung zwischen Fotografie und den ihr inhärenten Handlungsfeldern, Aspekte von Sichtbarkeit sowie jene Räume und Gegen-Räume, die mit Hilfe dieses Mediums auf einer analogen, abbildhaften Ebene entstehen.

Aus einer architekturfotografischen Praxis resultiert Dorfmüllers Ansatz in seiner Arbeit *Lager*, die Aspekte der Landschaftsfotografie aufgreift und in den Kontext des Urbanen zurückführt.

Über die Bundesrepublik Deutschland verteilt gibt es ein Netzwerk von Zwangsunterkünften für Flüchtlinge. Diese Orte zeichnen sich dadurch aus, dass sie von ihren „BewohnerInnen" nur kurzfristig verlassen werden dürfen und eingezäunt sind. Sie dienen staatlichen Behörden im Rahmen der Flüchtlingspolitik als Zwangsunterkunft für die Inhaftierung bis zur Abschiebung, den Aufenthalt während des Asylverfahrens oder die Erstaufnahme nach der Einreise in die Bundesrepublik.

Seit 2004 besucht Markus Dorfmüller diese Lager und fotografiert sie in ihrem topografischen Kontext. Die Fotografie dient hier als Instrument zur Kodifizierung und Typologisierung der Orte, an denen sich diese Zwangseinrichtungen befinden. Die Arbeit von Markus Dorfmüller hinterfragt die spezifischen Bedingungen der urbanen Zonen, die den Lagern als Raum und gleichzeitig als Ort des Verstecks dienen. Welche Auffälligkeitsmerkmale ergeben sich durch die fotografische Gegenüberstellung jener Institutionen, die sich durch ihre Positionierung neben einem Feuchtbiotop, in Nachbarschaft zu einem Kleingartenverein, an der Bundesstraße oder hinter einem Supermarkt sich dem öffentlichen Blick verwehren?

Auf den Abbildungen ist nicht nur das Lager, sondern seine gesamte Umgebung zu sehen. Dadurch zeigt sich, in welchem alltäglichen Rahmen der Vorgang der Abschiebung und Verwahrung vollzogen wird. Der Fokus liegt somit nicht auf der Abbildung der Lager selbst, sondern auf ihrer Umgebung. Es entstehen Bilder, in denen die Zwangunterkünfte nur einen kleinen Teil des Bildes ausmachen. Erst durch die schriftliche Kontextualisierung wird die gesellschaftliche Bestimmung des Ortes konkret und das Bild mit einem „Mehr" an Information aufgeladen als mit der Tatsache, dass es sich um die bloße Abbildung eines städtischen Ortes handelt. Die vordergründig erscheinende Unbefangenheit des Bildraums verbirgt das politische Instrumentarium eines Staates, das in diesem Fall bewusst auf die Nicht-Repräsentation des Visuellen setzt.

Markus Dorfmüller untersucht das fotografische Dispositiv als raum- und identitätsstiftendes Element hinsichtlich der Direktheit der Abbildungsmöglichkeiten und ihrer divergierenden Bezugssysteme.

In der Arbeit *Reeperbahn* würdigt Dorfmüller Architektur als Provisorium. Das eingeschriebene Bild dieser legendären Vergnügungsmeile existiert im kollektiven Bildgedächtnis lediglich als Nachtaufnahme. Dieser kulturellen Bildfunktion entgegen widmet sich Dorfmüller den Tagesansichten der sich permanent wandelnden Fassaden. Das fotografische Moment fokussiert die Zwischenstellen einer gelebten Realität, deren Vergänglichkeit sowie ephemere soziale und architektonische Praxis im Bildraum festgehalten wird. Die Reeperbahn wird somit zu einem Filmset, dessen tägliche Vorbereitungs- und Umbauphasen als Bruchstellen innerhalb der medial verbreiteten Wirklichkeit gelten.

Markus Dorfmüller *lebt und arbeitet in Hamburg.*
www.feldfuerkunst.de

Petra Gerschner*, Künstlerin, lebt in München.*

Walter Seidl*, Kurator, Künstler und Autor, lebt in Wien.*

Lager, 2004 – 2005
Farbfotografie

Berlin
Grünaustr. 72
Polizeigewahrsam Grünau
Abschiebegefängnis Berlin

Fürth
Hafenstr. 20
Zentrale Rückführungseinrichtung Nordbayern
Ausreiseeinrichtung

Bramsche
Rehagen 6
Zentrale Anlaufstelle für Asylbewerberinnen und Asylbewerber

Halberstadt
Friedrich-List-Str. 1
Zentrale Aufnahmestelle des Landes Sachsen

Büren
Justizvollzugsanstalt
Abschiebegefängnis des Landes Nordrhein-Westfalen

Hamburg
Bibby Altona
Große Elbstr. 110
Erstaufnahmeeinrichtung für Flüchtlinge

Eisenhüttenstadt
Poststr. 72
Zentrale Aufnahmestelle Brandenburg mit integriertem Abschiebegefängnis

Hannover
Benkendorfstr. 32
Abschiebegefängnis des Landes Niedersachsen

Eisenberg
Jenaerstr. 49
Landesaufnahmestelle Thüringen

Braunschweig
Boeselagerstr. 4
Zentrale Anlaufstelle für Asylbewerberinnen und Asylbewerber mit integriertem Abschiebegefängnis


酒

zäsuren im raum

9.11.1989 und 11.9.2001 – zäsuren, unter anderem geopolitische, von besonderer tragweite. ihre ideologische bearbeitung erfüllen linke und rechte auf verschiedene weise – oder?

☐ *çaglar* über die bewältigung innerer und äußerer feinde durch *huntington* und *tibi*.

☐ *hierlmeier* blickt auf die entwicklungspolitischen debatte um *menzel* und den menschenrechtsinterventionismus.

Vom lang anhaltenden Untergang des Abendlandes

Kulturphilosophische Wehrertüchtigungen

Von Gazi Çaglar

Die Anschläge des 11. September verhalfen zwei Autoren, die fast schon in Vergessenheit geraten waren zu neuen Ehren: Samuel P. Huntington und Bassam Tibi. Vorgeblich dem Verständnis des zivilisatorisch und religiös „Fremden" gewidmet, sind ihre Theorien Selbstverständigungsdiskurse „westlicher" Intellektueller im Prozess neoliberaler Globalisierung. Dabei bildet ein religionsfixierter Zivilisationsbegriff den Ausgangspunkt einer aggressiv-militanten Mobilisierung der Metropolengesellschaften gegen den äußeren und – wichtiger noch! – den inneren „Feind". Zwar ist ihr Projekt keineswegs hegemonial, doch gibt es die Richtung vor, in der die weltgesellschaftlichen Widersprüche „gelöst" werden sollen. (1)

In Samuel P. Huntingtons 1996 auch auf Deutsch erschienenen 600-Seiten-Wälzer vom Kampf der Kulturen und Bassam Tibis ein Jahr zuvor veröffentlichtem Krieg der Zivilisationen wird eine globale Schlachtordnung entworfen, in der sich „der Westen" vor nicht weniger als dem Rest der Welt zu behaupten hat. (1) Beider Sorge gilt dabei weniger dem äußeren Feind, dessen Speerspitze in der „konfuzianisch-islamischen Connection", also wie eh und je im Osten ausgemacht wird. Wichtiger ist der innere Feind, die innere Gefahr: der „Verfall der westlichen Kultur" im Westen selbst.

Für beide Autoren sind vor allem „Multikulturalismus, Werterelativismus und Feminismus" dafür verantwortlich, dass „das Zivilisationsbe- wusstsein" des Westens geschwächt und das der anderen gestärkt wird. Im kommenden Krieg „Glaube gegen Glaube", der „ein Konflikt zwischen Moderne und Vormoderne" sei, stellt sich Tibi entschlossen gegen die „Selbstlosigkeit der Europäer": „Demut mag in der Kirche gut sein, ist es aber nicht in der internationalen Politik." Huntington, der als besserer Kenner der internationalen Politik allerdings nicht auf die Idee kommt, Europäern Demut und Selbstlosigkeit zu unterstellen, fordert unverblümt, „dass der Westen jene wirtschaftliche und militärische Macht bewahrt, die er benötigt, um seine Interessen gegenüber diesen Kulturen zu schützen." In der Pose des Oberkommandierenden stellt er klar: „In einer Welt, in der Kultur zählt, sind Stämme und ethnische Gruppen die Züge, Nationen die Regimenter, Zivilisationen die Heere."

Nach dem Ende des sowjetischen Blocks erkennt Huntington das „Reich des Bösen" in der „islamischen Zivilisation" mit „ihren blutigen Grenzen", also nach wie vor im Osten. Auch Tibi konfrontiert dem Westen „die Muslime" als einen religiös homogenisierten Einheitsblock: „Trotz der inneren Vielfalt im Islam existiert für alle 1,3 Milliarden Muslime, die in 52 Staaten (...) leben, ein allgemein verbindliches ethisches Konzept, das die Handlungen der Menschen auf die Offenbarung Gottes verpflichtet. Diese Ethik wird von allen Muslimen geteilt. (...)" Ergo: „Die Muslime Westasiens (Araber, Türken, Perser) sind also nicht nur anti-westlich, sondern auch antidemokratisch orientiert."

Ein Realismus der Macht

Huntington ist Direktor des Olin-Instituts für Strategische Studien an der Harvard Universität, das eine Stiftung aus dem Industrievermögen des Olin-Chemie-Konzerns ist und das Ziel verfolgt, „jene wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Institutionen zu stärken, auf denen die Privatwirtschaft beruht". Die Olin-Institute sind Teil eines Stiftungs-Verbundnetzes rechtsintellektueller Forschergemeinschaften. (2) Politische Zwecksetzung nach innen ist die Verteidigung der US-Zentralideologie „Amerikas Schicksal ist weiß", nach außen die Verteidigung US-amerikanischer Welthegemonie. Die in diesen Instituten betriebene „Wissenschaft" ist eine unter Marktgesetzen erbrachte Dienstleistung, eine privatwirtschaftliche oder staatliche Auftragsarbeit, die „Meinungsführerschaft" in der internationalen Öffentlichkeit erwirtschaften soll. Zugleich aber steht sie im Dienste eines politischen Messianismus, dessen heilsgeschichtlicher Anspruch die Selbstmobilisierung der USA zwecks universeller Bekehrung und Befreiung des Erdballs anstrebt.

Huntingtons gesamte Karriere verlief im Dunstkreis dieses administrativen Typs von Wissenschaft. Seine ersten Sporen erwarb er sich durch eine Modernisierungstheorie, in der er demokratische Willensbildung als für die ökonomische Aufholjagd hinderlich und kontraproduktiv hinstellte. Dagegen könnten autoritäre Staatssysteme jenes Maß an politischer Stabilität und Ordnung garantieren, das für eine nachholende Modernisierung und anschließende Demokratisierung vonnöten sei. Das zielte auf die „realistische" Rechtfertigung der Kooperation mit dikta-



Eisenberg

torischen Regimen, die sich weder um Menschenrechte noch um Demokratie scherten, dafür aber entschieden antikommunistisch waren – damals ein Gütesiegel bester Prägung. In den 1970er Jahren sorgt sich Huntingtons „realistische Schule" um die politische Krise der Demokratie in den Industriegesellschaften. Diesmal wird sein Forschungsprojekt von der 1973 gegründeten „Trilateral Commission" gefördert, einer Sponsorengemeinschaft „privater Bürger Westeuropas, Japans und Nordamerikas". Die Gründe für den relativen Machtverlust der USA findet Huntington wiederum in der politischen Unstabilität der Demokratie selbst („democratic distemper"). (3)

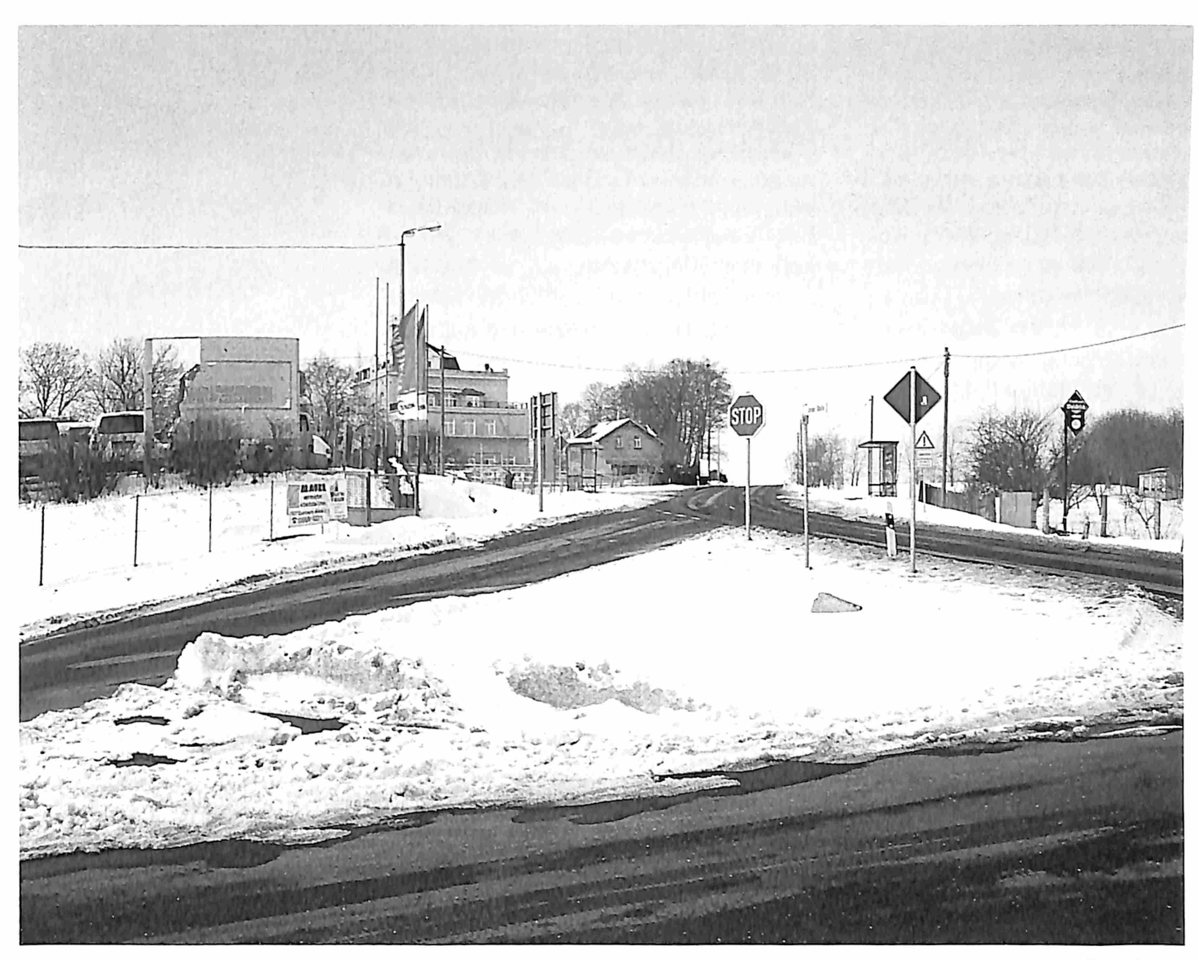
Zu Beginn der 1980er Jahre legt Huntington unter dem Titel „American Politics" eine staatsphilosophische Abhandlung entlang der Begriffe Freiheit und Macht vor. Des Realismus letzter Schluss kommt jetzt in der These auf den Punkt, dass die „Zukunft der Freiheit in der Welt in direkter Beziehung zur Zukunft der amerikanischen Macht" steht. (4) Unter den Axiomen „rulership, domination, control" wird die Konstellation „Amerika gegen den Rest der Welt" zum umfassenden strategischen Rahmen. Ob als Modernisierungs- oder als Demokratietheoretiker, immer geht es ihm um eine Globalisierung der Normen des westlichen Gesellschaftsmodells, um pragmatische Krisen- und Problembewältigung und die Rationalisierung und Legitimierung US-amerikanischer Machtinteressen durch verfilzte Denkfabriken.

Allerdings: Waren die Leitbegriffe der „Realisten" im Fach internationale Beziehungen bisher der Staat und seine Macht, so platziert Huntington an dessen Stelle nun die „Zivilisation". Dabei folgt er zwei Grundannahmen, die er als unumgängliche Naturnotwendigkeiten aller Politik voraussetzt. Die eine besteht in der Gleichsetzung von kultureller Differenz und feindseligem Konflikt – als ob es da nicht auch andere Möglichkeiten gäbe –, die andere in seinem wesentlich von Carl Schmitt geprägten Politikbegriff, in dem Politik durchgängig wiederum mit Kampf und Verfeindung gleichgesetzt wird – als ob Politik nicht auch als gemeinwesenorientierte Verständigungspraxis zwischen Menschen verstanden werden könnte. Zusammengenommen wird daraus: Kultur = Politik = Kampf.

Kulturalisierung der Politik

Auf den ersten Blick erscheint die konstruierte zivilisatorische Wertedichotomie zwischen Familie, Blut und Glauben auf der einen Seite und Markt, Individualismus und Freiheit auf der anderen Seite als eine unaufhebbare und rigorose Wesensunterscheidung. Sie markiert den vorgeblichen zivilisatorischen Abgrund zwischen den an das Biologische und Religiöse gebundenen nichtwestlichen Wertesystemen und einem dem Humanismus und der Vernunft verpflichteten Wertesystem.

Tibi definiert diesen Dualismus als Kampf zwischen westlicher Vernunft und nichtwestlicher Irrationalität und „erklärt" den Fundamentalismus als „Rückkehr zur Vormoderne" und Antwort des Nichtwestens auf den „Cartesianismus" – eine These, die alle Diskussionen über den modernen Charakter des politischen Islam ausblendet. Hinter der Fassade von Rationalismus und Marktökonomie, von Besitzindividualismus, Freiheit und Formaldemokratie tauchen dann aber unversehens die „ureigenen Werte" (Huntington) der christlichen Rechten der USA auf: Familie, Vaterland, Glaube, Ehre und Leistung. Ver-



Eisenberg

blüffend die Übereinstimmung ausgerechnet mit den Normen, die den „nichtwestlichen Zivilisationen" zugeschrieben werden, offenkundig deren metaphysische Rückprojektion auf die „nichtwestlichen Wertefelder".

So wird deutlich, dass der von Huntington konstatierte interne US-„Zivilisationskrieg" zwischen weißer Mehrheitsbevölkerung und nichtweißen Minoritäten der eigentliche Ausgangspunkt für das instrumentelle Verkennen der Anderen im globalen Szenario des „Realismus" ist: „Die westliche Kultur wird von Gruppen innerhalb der westlichen Gesellschaft in Frage gestellt. Eine dieser Herausforderungen kommt von Einwanderern aus anderen Kulturkreisen" wie Huntington in Kampf der Kulturen feststellt. In der Tradition der altbekannten Theorie der „fünften Kolonne" betrachtet er die Wachstumsraten der „nichtweißen" Bevölkerung in den USA und kommt zu dem Ergebnis, dass hispanics, blacks und asianamericans in den nächsten Jahrzehnten auf knapp 50 Prozent anwachsen werden. Es ist dieser Prozess ethnokultureller Heterogenisierung, der sich theoretisch in der Zerlegung des Politikbegriffes in kulturelle, ethnische und rassische Teilstücke niederschlägt. Theoretisches Leitmotiv der Rekulturalisierung des Politikbegriffes ist deshalb zuletzt seine scharfe Frontstellung gegen den „Multikulturalismus". Denn: „Probleme des moralischen Verfalls, des kulturellen Selbstmords und der politischen Uneinigkeit des Westens (...), die Zunahme asozialen Verhaltens (...), der Verfall der Familie (...), das generelle Nachlassen der ‚Arbeitsethik' (...) verbunden mit der Schwächung des Christentums als zentralem Element der westlichen Kultur (...)", ja sogar mit der „Erosion des Christentums", könnten die USA unfähig machen, der „im Namen des Multikulturalismus" angestrebten „Deamerikanisierung" zu widerstehen: „Die multikulturellen USA werden nicht mehr die USA sein, sondern die UNO (...) Das bedeutet das Ende der Vereinigten Staaten von Amerika." Was also tun? Der Meister selbst: „Wir müssen die Flut der Immigranten eindämmen, weg von der Vorstellung einer multikulturellen Gesellschaft, weg von der Entwestlichung." (5)

Tibi pflichtet ihm bei: „Der Westen befindet sich im Niedergang, (...) (weil) viele Westler sich hassen und ihre eigenen Werte in Schmutz ziehen" – die Werte just, die er als aufgeklärter „muslimischer Deutscher arabischer Herkunft" verteidigen will. (6)

Politisierung der Kultur

Der neomoderne Kulturpessimismus Huntingtons und Tibis zeigt an, dass die alten machtzentrierten Vorstellungen von der Überlegenheit des Westens zu Bruch gehen. Das tun sie auch deshalb, weil die herkömmlichen Perspektiven des Weltmarktes (das Geo-Ökonomische), des internationalen, nationalstaatlich verfassten Systems (das Geo-Politische) und des Militärischen (das Geo-Strategische) sozialen und kulturellen Aspekten kaum Bedeutung beimaßen. Huntington thematisiert hier zweifelsohne einen blinden Fleck westlicher Theorie. Doch an die Stelle der theoretischen Vernachlässigung des Kulturellen tritt ihr Gegenpol, die theoretische Überdeterminierung, an die Stelle der Erforschung kultureller Identitätspolitik der kulturalistische Identitätswahn.

Bezeichnenderweise macht Huntington nirgends den Versuch, für seine These vom substanziellen Unterschied der

„Grundwerte" empirische Daten heranzuziehen. Gleichheit und Freiheit, Individuum und Kollektiv, Gesellschaft und Politik werden gewiss in unterschiedlichen Gesellschaften verschieden bewertet, aber decken sich diese Differenzen mit religiös bestimmten Zivilisationen? Sind die Differenzen in der Wertschätzung dieser Normen nachrangig? Gibt es nicht auch Konsense, die Kooperation stiften?

Wer solche empirischen Daten kennt, weiß, dass sie entscheidende Hinweise dafür enthalten, ob kulturell bestimmte politische Auseinandersetzungen schon in den Kulturen selbst angelegt sind oder erst durch ihre politische Instrumentalisierung erzeugt werden. Huntingtons Theorie kommt mit einem äußerst dünnen Kulturbegriff daher, der an die alten Dualismusvorstellungen einer Blockierung von Moderne und Tradition anknüpft und ausgerechnet die Bedeutung des Sozialen verschwinden lässt. Der rechtsintellektuellen These vom Krieg der Zivilisationen bleiben die Zusammenhänge von Kultur, Globalität und kapitalistischem Weltsystem verborgen. Vielmehr lebt sie vom Doppelspiel einer Kulturalisierung von Politik und einer Politisierung von Kultur, was auch daran deutlich wird, dass sie das Problem der Gewalt wesentlich an kulturellen und ethnischen Konflikten festmachen will: Die globalen Destruktionskräfte des Imperialismus spielen keine Rolle. Das Zivilisationsparadigma verschiebt die ökonomisch und sozial bedingte, über den Zugang und die Kontrolle von Ressourcen vermittelte Entstehung gewaltoffener Räume auf das kulturelle Terrain der Blutsbande und des Glaubens.

So ist das, was von Huntington als kultureller Ausleseprozess im Modus sozialdarwinistischer Grundgesetze interpretiert wird, nur ein verzweifelter Versuch, einer Welt die Stirn zu bieten, die nur insoweit auch in religiös bestimmte „Zivilisationen" zerfällt, als sie dem voraus in eine Zone des Reichtums (20% der Weltbevölkerung, 84,7% des Weltsozialprodukts, 85,5% der Weltsparguthaben, 84,2% des Welthandels), eine mittlere Zone (60% der Weltbevölkerung, 13,9% des Weltsozialprodukts, 13,2% der Weltsparguthaben, 14,9% des Welthandels) und schließlich eine Zone der Armut (20% der Weltbevölkerung, 1,4% des Weltsozialprodukts, 0,7% der Weltsparguthaben, 0,0% des Welthandels) zerfällt. (7)

Vielleicht geht es auch nur um die Verschleierung dieser Barbarei im Namen des westlichen Systems? Geht es schließlich im Zivilisationsparadigma nicht darum, historischen Prozessen den Charakter von Naturereignissen zuzuschreiben, um die Probleme einer tiefen Spaltung der Weltgesellschaft unter der Diktatur des Weltmarktes einer vernünftigen Bearbeitung zu entziehen? Huntington und Tibi verschieben diese Probleme in die Sphäre zeitloser kultureller Gegensätze, um vergessen zu machen, dass es der neoliberale Totalitarismus ist, der die soziale und kulturelle Spaltung der US- und europäischen Gesellschaften forciert. So oder so: In diesem Prozess erst werden auch und gerade die Identitäten gemacht, die Huntington und Tibi in der Form von Ethno-Zivilisationen als Naturgegebenheiten vorführen wollen.

Gazi Çaglar *lebt in Hannover und ist Professor für Soziale Arbeit. Im Unrast Verlag erschien von ihm „Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen" (2002) sowie „Die Türkei zwischen Orient und Okzident" (2003).*

Anmerkungen:
1) Bassam Tibi ist seit 1973 Professor in Göttingen und hat zahlreiche Bücher zum Nahen Osten und dem Islam veröffentlicht. 1995 wurde er mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet und 1997 vom „Amerikanischen Biographischen Institut" zum Mann des Jahres gewählt. 2003 erhielt er den Jahrespreis der „Stiftung für Abendländische Besinnung". Alle folgenden, nicht eigens gekennzeichneten Zitate stammen aus: S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, Sommer 1993, S. 22-49. Ders., *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996, sowie: Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg 1995.
2) Einen Überblick über das rechte und konservative Stiftungswesen in den USA bietet Susanne George, *Eine kurze Geschichte des Einheitsdenkens*, in: *Le Monde diplomatique*, August 1996, S. 10-11
3) S.P. Huntington u.a., *The Crisis of Democracy*, New York 1977, S.106
4) S.P. Huntington, *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge /London 1981, S. 257 f.
5) S.P. Huntington in: *Der Spiegel* 48/1996, S. 186
6) Tibi, *Viele Westler hassen sich selbst.* Interview in: *Focus* 37/1996, S. 64-67, hier S. 64. Vgl. auch *Krieg der Zivilisationen*, S. 303
7) Vgl. Forschungsinstitut für soziale Entwicklung der Vereinten Nationen (Hg.), *States of Disarray. The social affects of globalization*, Genf 1995.

Das ist ja wie bei der Golfkriegsdebatte!

Menzels Plädoyer für eine Treuhandschaft aus dem Geiste des Humanismus

Von Moe Hierlmeier

Seit dem ersten Golfkrieg wird heftig um die Legitimität von „humanitären Interventionen" diskutiert. Dies führte in der Folge zu einer engen Verzahnung von Entwicklungs- und Menschenrechtspolitik mit der Sicherheits- und Militärpolitik in den Metropolenstaaten. Wie sehr ein moralisch und humanistisch geprägter Menschenrechtsinterventionismus einer globalen Militärpolitik Vorschub geleistet hat, zeigt der Beitrag von Moe Hierlmeier.

Der Golfkrieg erschütterte 1991 die Welt. In dessen Gefolge spaltete sich die Linke in „Bellizisten", die den Krieg befürworteten und in „Pazifisten", die eine Anti-Kriegsposition einnahmen. Im Kern ging es um die Frage, welche Folgen aus dem Systembruch von 1989 zu ziehen sind und welche globale Architektur die von George Bush sen. verkündete „Neue Weltordnung" annehmen soll. Ist die Ära einer Weltgemeinschaft angebrochen? Ist gar eine globale Republik im Kommen, die der Sozialphilosoph Jürgen Habermas herbeizuschreiben versuchte? Erleiden die Nationalstaaten durch das Zusammenwachsen der Welt einen fundamentalen Bedeutungsverlust? Ist der traditionelle Souveränitätsbegriff des Völkerrechts ein Relikt vergangener Zeiten? Müssen nicht die Menschenrechte gegenüber dem Völkerrecht aufgewertet werden? Erfordert das nicht zwingend die Pflicht zur Intervention in Fällen massiver Menschenrechtsverletzungen?

Oder entstand jetzt zum ersten Mal tatsächlich ein globales Herrschaftsverhältnis, das Hardt/Negri in Abgrenzung zur klassischen Imperialismustheorie später als „Empire" bezeichneten? Dienten die Weltordnungskriege (Robert Kurz) wie im Irak zur Absicherung des globalen Herrschaftsverhältnisses?

Der Bellizismus-Pazifismus-Streit war die Hardcore-Variante des Streites um den Charakter der neuen Weltordnung. In dessen Kielwasser erschütterte im selben Jahr eine weitere Auseinandersetzung die Linke, insbesondere die entwicklungspolitische Landschaft incl. der Solibewegung. In der FR vom 3. Juni 1991 hatte der, in der Linken sehr einflussreiche Entwicklungstheoretiker Ulrich Menzel das Ende der Dritten Welt verkündet und den Abschied von gängigen Tabus in der entwicklungspolitischen Debatte gefordert – insbesondere in der Linken. Einer linken, an den Menschenrechten orientierten Strategie stellen sich nach 1989 ganz neue Aufgaben. Die katastrophale Situation in einigen Ländern des Südens erfordere die Bereitschaft zur – auch militärischen – Intervention, die erzwungene Entmachtung der korrupten Eliten. Bis zum Funktionieren staatlicher Strukturen sei die treuhänderische Übernahme der staatlichen Hoheitsrechte durch die Länder des Nordens notwendig. Menzels Thesen schlugen ein wie eine Bombe.

Die Diagnose

Menzel konstatiert, dass mit dem Ende der Blockkonfrontation auch die bisherige Entwicklungspolitik und die damit verbundenen Theoriestränge an ihr Ende gekommen seien. Der Begriff „Dritte Welt" mache keinen Sinn mehr. Zum einen haben sich die Länder der zweiten Welt aufgelöst. Zum anderen presse der Begriff Länder in ein Zwangskorsett, die sich schon längst ausdifferenziert haben. So lassen sich Schwellenländer wie Südkorea nicht mit Verelendungsökonomien wie Somalia vergleichen. Die entwicklungstheoretische Debatte stehe vor Ruinen. Dies gelte sowohl für die traditionellen Modernisierungstheorien als auch für die linken Dependenztheorien. Die Aufgabe des Begriffskorsetts mache den Blick frei für die tatsächliche Situation. Diese ist gekennzeichnet durch das Scheitern aller Entwicklungsstrategien. Ein weiterer Anstieg der Armut sei zu befürchten, denn bisher waren die Dritte-Welt-Staaten Nutznießer des Kalten Krieges. Ohne diesen wäre die Entwicklungshilfe geringer ausgefallen. Nach 1989 bestehe keine politische Notwendigkeit mehr, sich um die Länder zu kümmern, die über keine strategischen Ressourcen verfügen. Die Gefahr sei groß, dass diese Länder im permanenten Bürgerkrieg um die verbliebenen Ressourcen zu Verelendungsökonomien herabsinken.

Diese Situation eröffnet für Menzel aber auch Chancen. Bisher habe auch der Westen aus politischen Gründen grausame

Diktatoren unterstützt. Dieses Motiv sei jetzt entfallen und die Weltgemeinschaft dürfe nicht mehr die Augen vor den Diktatoren verschließen. Gefordert sei jetzt eine politische Konditionalisierung der Entwicklungshilfe. Sie solle von Demokratisierung und Einhaltung der Menschenrechte abhängen und direkt an die Bedürftigen gehen. Trotzdem werde es auch in der Zukunft Länder geben, in denen sich die allgemeine Krise dramatisch zuspitzen wird und die Regierenden nicht willens oder in der Lage sind, damit fertig zu werden. In solchen Fällen des Notstandes müssten die Industrieländer intervenieren – auch gegen den Willen der betreffenden Regierungen. Eine zeitweise Einschränkung der Souveränität sei bei gravierenden wirtschaftlichen, sozialen, ökologischen oder politischen Krisen legitim. „Für die Linke heißt dies nicht mehr Solidarität mit despotischen Befreiungsbewegungen, sondern dass das amerikanische Engagement nicht immer und per se abzulehnen ist, eben weil die USA für solche Aktionen am ehesten über die notwendigen Ressourcen verfügen." Bedrohte Krisenregionen sollen bis auf weiteres der Treuhandschaft des Nordens unterstellt werden. Dabei sind multilaterale Interventionen Einzelaktionen vorzuziehen, weil dadurch neokoloniale Gelüste von vornherein beschränkt werden. Diese Interventionen haben also die Funktion einer Feuerwehr, die ausschließlich zur Wahrung der Menschenrechte eingesetzt werden darf. Im äußersten Notfall sei auch der militärische Einsatz analog den UN-Blauhelmeinsätzen unvermeidbar.



Braunschweig

Die Strategie

Wer Tabula Rasa machen will, muss mit der Vergangenheit brechen. So auch Menzel. Ist erst einmal in der eigenen Geschichte reiner Tisch gemacht, kann man umso leichter die neue Position als die einzig realistische und emanzipatorische Politik verkaufen. Um dies zu erreichen unternimmt Menzel nichts Geringeres als alle bisher in der entwicklungspolitischen Debatte vertretenen Positionen zu „Tabus" zu erklären, mit denen es zu brechen gelte. Obwohl er vorgibt, dass seine Analysen und Forderungen quer zu allen bisherigen rechten und linken Diskursen von Entwicklung und Emanzipation liegen, wendet sich seine Kritik in weiten Teilen gegen die Linke. So wirft er der Solidaritätsbewegung eine bodenlose Naivität gegenüber jeder politischen Bewegung vor, die nur das Wort „Befreiung" in den Mund zu nehmen brauchte, um von der Solibewegung kritiklos unterstützt zu werden. Die meisten dieser vermeintlichen Befreiungsbewegungen seien in Wirklichkeit konservative Bewegungen gewesen.

Daran ist sicherlich einiges richtig. Doch Menzel belässt es nicht bei der Kritik, sondern geht über zu einer völlig undifferenzierten Generalabrechnung mit allen

Vorstellungen von Sozialismus. Dieser habe wenig zur Lösung der Probleme beigetragen, sondern meist sogar Armut produziert. Deshalb stehe eine Grundsatzdiskussion über die anthropologischen Annahmen des Sozialismus hinsichtlich Altruismus und Solidarität auf der Tagesordnung. Unabhängig davon seien die Theorien der sozialistischen Klassiker Luxemburg, Lenin und Eugen Varga unkritisch und unhistorisch auf die jeweilige aktuelle Situation übertragen worden.

Ein weiteres Tabu in der Linken sei die Bedeutung, die man den historischen Hinterlassenschaften von Kolonialismus und Imperialismus in der Linken beimesse. Wichtiger als diese seien die endogenen Faktoren. Wie sei es sonst zu erklären, dass die Kolonialländer ihr Erbe ganz unterschiedlich verarbeitet haben? Politische und wirtschaftliche Entwicklungsblockaden verdankten sich der Unfähigkeit der Führungseliten und nicht den globalen, historisch entstandenen Machtverhältnissen. „Schlagworte wie Kolonialismus, Imperialismus, Weltmarkt, Multis und Weltbank vernebeln hier nur, was einer aufgeklärten Betrachtung Not täte." Imperialismus- und Dependenztheorien liefern den herrschenden Eliten eine bequeme und „wunderbare Erklärung, warum alle Probleme von außen kommen." Die Forderungen nach Erhöhung der Entwicklungshilfe und nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung entlarvten sich vor diesem Hintergrund als Versuch der Eliten, die eigenen Einkommensquellen zu erhöhen und von den eigenen Problemen und ihrer Unfähigkeit abzulenken. Die linke Theorie, die all diese Faktoren und Zusammenhänge nicht wahrhaben will, habe sich schuldig gemacht, schreibt er zusammenfassend in selbstkritischer Absicht in der Kritik des 12. Tabus, die „Schuld der Theorie". Überall wo die Theorie Wirkung gezeigt habe, sei das Ergebnis furchtbar gewesen. „Die Geschichte des Sozialismus in der „Dritten Welt" ist auch eine Geschichte der strukturellen Gewalt, von massenhafter Liquidierung, Zwangskollektivierung, Zwangumsiedlung, Umerziehungskampagnen, (...) die Millionen Menschen das Leben gekostet, sie aus ihren Lebenszusammenhängen gerissen, Kriege produziert und natürliche Ressourcen vergeudet, oft unwiederbringlich zerstört hat, ohne dass dadurch absehbar für nachfolgende Generationen ein besseres und glücklicheres Leben resultiert. Stalinismus und Maoismus sind nur die prominentesten, aber beileibe nicht die einzigen Beispiele. Was in vielen Fällen fehlt, ist die Analyse des eigenen Beitrags, das Eingeständnis des Irrtums, auch wenn der Irrtum furchtbar war."



Braunschweig

Nach 1989 müsse anerkannt werden, dass es zum kapitalistischen Weltsystem keine Alternative mehr gebe. „Konsequenz ist deshalb auch, dass derzeit einzig und allein der sozial gebändigte Kapitalismus in Verbindung mit einer bürgerlichen Gesellschaft eine Perspektive zu bieten hat.

Für die Linke in den westlichen Ländern ergibt sich daraus die durchaus bittere Erkenntnis, dass allein die weitere Zivilisierung des Kapitalismus mittels sozialpolitischer Reformen auf der Tagesordnung stehen kann." Dieser Befund sei um so leichter zu akzeptieren, wenn man bedenkt, dass es den Ländern, die in den kapitalistischen Weltmarkt integriert seien, besser gehe, als den Ländern, die am wenigsten Kapitalismus aufzuweisen haben.

Aus dem Ende der Zweiten und Dritten Welt, der Entstehung einer Weltgemeinschaft, dem Bedeutungsverlust der Staaten im Süden und deren katastrophale Situation folge, dass die staatliche Souveränität keine heilige Kuh mehr sein dürfe. Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen ist den Menschenrechten unterzuordnen. Legitimität über den Gang der Dinge haben deshalb nur die Sieger der Geschichte: die kapitalistischen Staaten des Nordens, allen voran die USA, weil sie über die größten Ressourcen für Menschenrechtsinterventionen verfüge. „Einen dritten Weg zwischen einem erfolgreichen und einem gescheiterten System kann es nicht geben."

Die Kritik

Die Analysen und Vorschläge von Menzel riefen ein lebhaftes Echo hervor. Menzel selbst stellt an einer Stelle fest, dass sich die Parallele zur Golfkriegsdebatte zwischen Bellizisten und Pazifisten förmlich aufdränge, bei der es mit der Verteidigung des Antiimperialismus um eine der letzten Bastionen des linken Selbstverständnisses gegangen sei. Die Gegenargumente waren vielstimmig. Er mache den Bock zum Gärtner, so die Kritiker. Sein Beitrag sei bestenfalls naiv, wenn er glaubt, die Staaten des Nordens könnten „nur mal eben ihr Eigeninteresse vergessen und das Gegenteil dessen unternehmen, was ihr Handeln bisher geleitet hat." Sein unhistorisch und moralisch argumentierender Menschenrechtsinterventionismus führe zu eklatant falschen Schuldzuschreibungen und öffne einem Neokolonialismus Tür und Tor. Seine Kriterien für militärische Interventionen seien dermaßen vage, dass sie eine Besatzungspolitik in Permanenz legitimieren. Dahinter stecke ein offenkundiger Eurozentrismus. Er sei Vertreter einer westlichen „Zitadellenkultur", in der sich eine neue Apartheid breit mache. Nie würde einer der Menschenrechtsinterventionisten auch nur einen Gedanken auf die umgekehrte Situation verschwenden: dass auch die Bevölkerung in der Dritten Welt aufgrund der Jahrhunderte langen Unterdrückung und der aktuellen Wirtschafts- und Energiepolitik ein Recht auf Intervention im Norden habe. Menzel nehme eine bürokratische Position von oben ein, der die Menschen nicht mehr als Subjekte, sondern nur noch als Objekte der Hilfe wahrnehmen könne. Wenn er alle Herrschaftsstrukturen des Nordens und im Norden ausblende, gehe es ihm um eine grundsätzliche Diskreditierung einer historischen Alternative zum Kapitalismus.

Die Folgen

Menzel geht es mit seiner völlig einseitigen Kritik um die Ausstreichung eines emanzipatorischen Begriffs von Geschichte. Sein Beitrag ist im Kontext des „Normalisierungsdiskurses" vieler Intellektueller zu Beginn der 1990er Jahre zu sehen, die sich durch eine ausgeprägte Unbefangenheit gegenüber imperialer Militärpolitik auszeichnete. Seine Intervention hat dazu beigetragen, dass die diskursiven Grenzen zwischen Militärpolitik und Entwicklungspolitik eingeebnet wurden. Zwar waren sie nie so getrennt, wie es im Entwicklungsdiskurs den Anschein hatte. Aber heute bilden sie in allen außen- und militärpolitischen Strategiepapieren von der UN bis zur Bundeswehr eine selbstverständliche Einheit.

Im Jahr 2003 bezeichnete es der außenpolitische Sprecher der EU und frühere NATO-Generalsekretär Javier Solanas in einem vom Europäischen Rat als „Europäische Sicherheitsstrategie" verabschiedeten Strategiepapier als politisches Ziel, die Entwicklungspolitik in die Sicherheitspolitik zu integrieren. Für Solanas muss die EU-Außenpolitik eine „weiche" und eine „harte" Machtdimension besitzen, um das gesamte Spektrum der sog. Petersberg-Aufgaben bewältigen zu können, d.h. Missionen der humanitären Hilfe und Rettungseinsätze, friedenserhaltende Maßnahmen und Aufgaben von Kampftruppen bei der Bewältigung von Krisen, auch bei der Durchsetzung von Friedensvereinbarungen. In Zukunft sollen Ausgaben für die Sicherheits- und Militärpolitik als entwicklungspolitische Ausgaben deklariert werden können. Dazu gehören etwa Investitionen in die Infrastruktur zur Terrorismusbekämpfung. Auch der Einsatz von Schnellen Eingreiftruppen in schon zerfallenen Staaten soll in Zukunft aus dem Entwicklungshilfeetat bezahlt werden können. Der Europäische Rat hat im November 2003 bereits 250 Millionen Euro aus dem Entwicklungsfonds für die Finanzierung einer schnellen Eingreiftruppe der Afrikanischen Union zur Verfügung gestellt (vgl. Füllkrug-Weitzel). All dies wird mit dem Kohärenzgebot, also der koordinierten Abstimmung von Militär, Sicherheits- und Entwicklungspolitik begründet. Wie weit diese Zusammenarbeit schon gediehen ist, haben nicht zuletzt die Nachfolgekriege im ehemaligen Jugoslawien gezeigt. Dort kam es zu einer fast selbstverständlichen Zusammenarbeit zwischen Militärs und Nichtregierungsorganisationen. Die Figur der treuhänderischen Intervention spielte auch im Kosov@-Krieg eine bedeutende Rolle. Für die Kriegsbefürworter wurde die NATO treuhänderisch im Sinne der Art. 39 und 42 der UN-Charta statt der UN militärisch aktiv, weil diese sich als handlungsunfähig erwiesen habe. Der Neokolonialismus aus dem Geiste des Humanismus hat sich mittlerweile in der Linken breit gemacht. Dies zeigten auch die Debatten nach den Anschlägen vom 9.11.2001 und dem letzten Irak-Krieg.

Wenn die „Pazifismus-Bellizismus-Debatte" im Zuge des 2. Golfkrieges die Hardcore-Variante einer Debatte um die Architektur einer neuen Weltordnung war, so war die Menzel-Debatte die humanistisch verbrämte Softcore-Variante darum. Und wie schon früher die braven Missionare des Christentums die militärische und wirtschaftliche Kolonisierung vorbereiteten, so planierten die Menschenrechtskrieger das Feld für den räumlich, zeitlich und personell entgrenzten Krieg.

Moe Hierlmeier *lebt in Nürnberg, ist Mitglied des BUKO Arbeitsschwerpunktes Weltwirtschaft und der Fantômas-Redaktion und arbeitet im Sozialforum Nürnberg mit.*

Literatur:

Eine Dokumentation der Menzel Debatte wurde vom iz3w herausgegeben. Kontakt unter www.iz3w.org

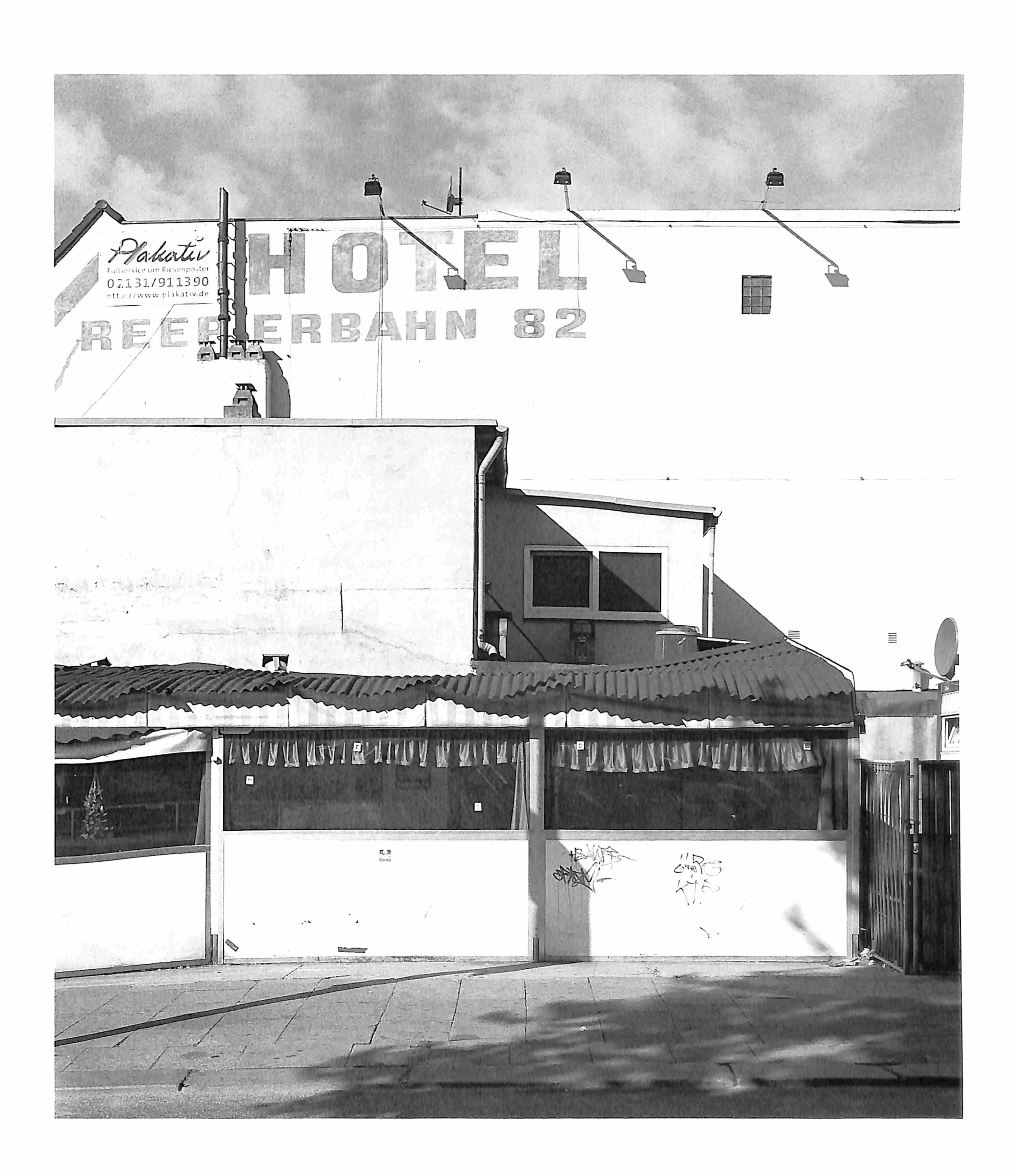
Füllkrug-Weitzel, Cornelia: *Entwicklungsetats im Dienst von Militär und Polizei? Von der Militarisierung der Entwicklungszusammenarbeit.* In: *der überblick* 3/2004

Helge von Horn: *Ein Freibrief für Militärinterventionen. Die aktuelle UN-Debatte um eine „Weiterentwicklung" des Völkerrechts*, in: *ak* 486, August 2004

Menzel, Ulrich: *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie.* Frankfurt/Main 1992

Merkel, Reinhard (Hrsg.): *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht.* Frankfurt/Main 2000

Solanas, Javier: *Entwurf für eine Europäische Sicherheitsstrategie.* Dokumentiert in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8/2003. S. 1009-1016



Plakativ
Fullservice um Riesenposter
02131/911390
http://www.plakativ.de
HOTEL
REEP ERBAHN 82

VERWISCH DIE SPUREN

von Bert Brecht

Trenne dich von deinen Kameraden auf dem Bahnhof
Gehe am Morgen in die Stadt mit zugeknöpfter Jacke
Suche dir Quartier, und wenn dein Kamerad anklopft:
Öffne, oh, öffne die Tür nicht
Sondern
Verwisch die Spuren!

Wenn du deinen Eltern begegnest in der Stadt Hamburg oder sonstwo
Gehe an ihnen fremd vorbei, biege um die Ecke, erkenne sie nicht
Zieh den Hut ins Gesicht, den sie dir schenkten
Zeige, oh, zeige dein Gesicht nicht
Sondern
Verwisch die Spuren!

Iß das Fleisch, das da ist! Spare nicht!
Gehe in jedes Haus, wenn es regnet, und setze dich auf jeden Stuhl, der da ist
Aber bleibe nicht sitzen! Und vergiß deinen Hut nicht!
Ich sage dir:
Verwisch die Spuren!

Was immer du sagst, sag es nicht zweimal
Findest du deinen Gedanken bei einem andern:
verleugne ihn.
Wer seine Unterschrift nicht gegeben hat, wer kein Bild hinterließ
Wer nicht dabei war, wer nichts gesagt hat
Wie soll der zu fassen sein!
Verwisch die Spuren!

Sorge, wenn du zu sterben gedenkst
Daß kein Grabmal steht und verrät, wo du liegst
Mit einer deutlichen Schrift, die dich anzeigt
Und dem Jahr deines Todes, das dich überführt!
Noch einmal:
Verwisch die Spuren!

(Das wurde mir gelehrt.)

Herausgeber: Verein für politische Bildung, Analyse und Kritik e.V.

Druck und Verlag: analyse + kritik, Rombergstr. 10, 20255 Hamburg

Tel. Redaktion/Verlag: 040-401 701 74 Fax: 040-401 701 75 E-Mail: fantomas@akweb.de
Tel. Aboverwaltung: 040-401 701 73 Internet: www.akweb.de

Redaktion: Frauke Banse, Erika Feyerabend, Stefanie Graefe, Moe Hierlmeier, Thomas Seibert, Georg Wißmeier

Bildredaktion: Petra Gerschner, Michael Backmund

Fotos: Markus Dorfmüller

Titel: Fürth, Hafenstr. 20, Zentrale Rückführungseinrichtung Nordbayern, Ausreiseeinrichtung

V.i.S.d.P.: G. Wißmeier, Verlagsanschrift – *Fantômas* erscheint halbjährlich.

Einzelpreis: 4,50 €

Auflage dieser Ausgabe: 2.800
Die nächste Ausgabe von *Fantômas* erscheint Mitte November 2005. Anzeigenschluss: 20. Oktober
Anzeigenpreisliste bitte über die Redaktionsadresse anfordern.

Abonnement: 2 Ausgaben *Fantômas* und 11 Ausgaben *ak* – analyse + kritik. Jahresabo 53 €. Förderabo jährlich 85 €.
Sozialabo jährlich 37 €. Bei Nichterscheinen durch höhere Gewalt erfolgt keine Entschädigung.
Abo-Bestellungen unter www.akweb.de

Nachdruck von Artikeln nur nach Absprache mit der Redaktion und mit folgendem Hinweis:
Nachdruck aus *Fantômas*, *ak*-magazin für linke debatte und praxis, Nr. xxx, Jahr.

Bankverbindung: aki-Verlag für analyse, kritik und information GmbH, Postbank Hamburg, BLZ 200 100 20, Kt.-Nr. 788 836-202

Eigentumsvorbehalt: Nach diesem Eigentumsvorbehalt ist die Zeitschrift so lange Eigentum des Absenders, bis sie dem/der Gefangenen persönlich ausgehändigt wird. Wird die Zeitschrift dem/der Gefangenen nicht persönlich ausgehändigt, ist sie dem Absender mit dem Grund der Nichtaushändigung zurückzusenden.

+++ **dank an** +++ dk. +++ hans-hermann +++ ib. +++ jo +++
renate +++ th. +++ unsere autorinnen und autoren


Erlangen
Hafen
FU ZD 18